الدين و السلام عند كانط

د. فريال حسن خليفة



الديـن والسـلام

عنـد

كانـــط

دكتورة / فريال حسن خليفة

جامعة عين شمس

مصر العربية للنشر والتوزيع

١٩ ش إسلام (١٣أ سابقاً) حمامات القبة

القاهرة

- **عنوان الكتاب:** الدين والسلام عند كانط
- **المؤلف:** د. فريال حسن خليفة
- **الناشر:** مصر العربية للنشر والتوزيع

  ١٩ (١٣ أ سابقا) شارع إسلام

  حمامات القبة — القاهرة
- **ت / ف:** ٢٥٦٢٢٦٨
- **الطبعة الأولى:** ٢٠٠١
- **رقم الإيداع:** ٢٠٠١/٤٢٠٨
- **الترقيم الدولي:** ٩٧٧-٥٤٧١-٣٦-٢

محتويات الكتاب

مقدمــة	**٥-٨**
الفصل الأول: اللاهوت النظري والحروب الجدلية	**٩-٣٩**
أولا: تعريف كانط لعلم اللاهوت وتصنيفاته	١١
ثانيا: الأساس المعرفي في نقد اللاهوت : النظري والفيزيقي	١٥
ثالثا: نقد أدلة اللاهوت النظري والفيزيقي	٢٤
أ) نقد البرهان الأنطولوجي	٢٤
ب) نقد البرهان الكسمولوجي	٢٨
ج) نقد البرهان الفيزيقي	٣٣
رابعا: اللاهوت النظري وحروب الجدلية	٣٦
الفصل الثاني: اللاهوت التاريخي والحروب الدموية	**٤١-٥٩**
أولا: تعريف اللاهوت التاريخي ومبررات نشأته	٤٣
ثانيا: نقد المنهج في اللاهوت التاريخي	٤٥
ثالثا: طبيعة الإيمان التاريخي	٤٩
رابعا: نقد عقائد الإيمان التاريخي	٥١
خامسا: اللاهوت التاريخي والحروب الدموية	٥٥
الفصل الثالث: الدين الأخلاقي مجرد من دواعي الصراع والحرب	**٦١-١٠٠**
أولا: الأساس الأخلاقي للدين	٦٣
١- الحرية شرط ضروري للقانون الخلقي	٦٣
٢- القانون الأخلاقي دافع مباشر للإرادة الحرة المجردة	٦٨
٣- الواجب ضرورة القيام بفعل عن احترام القانون	٧١
٤- الخير الأقصى الموضوع الضروري للإرادة الحرة	٧٤
٥- الخلود والله شرطان ضروريان لتحقيق الخير الأقصى في العالم	٧٧
ثانيا : الدين الأخلاقي دين عملي	٨٠
ثالثا : الدين الأخلاقي لا يقوم على العبادات ولا الطقوس ولا المعجزات	٨٨

رابعا: معنى الشر ومصدره في الدين الأخلاقي ٩٣
خامسا: الدين الأخلاقي لا يعاني القهر ويجنب البشرية دواعي الصراع والحرب ٩٨
الفصل الرابع: التأويل وتجاوز مخاطر اللاهوت التاريخي ١٠١-١١٨
أولا: التأويل موضوعه والغاية منه ١٠٣
ثانيا: حاجات المؤول ١٠٦
ثالثا: السر المقدس وتمثله إيمانا عقليا نقيا ١٠٨
رابعا: التأويل يقضي على الوهم والخرافة والتعصب في اللاهوت التاريخي ١١٤
الفصل الخامس: جوانب الإيمان الأخلاقي في نصوص التوراة والإنجيل والقرآن ١١٩-١٣٢
أولا: جوانب الإيمان الأخلاقي في العهد القديم ١٢٣
ثانيا: جوانب الإيمان الأخلاقي في العهد الجديد ١٢٥
ثالثا: جوانب الإيمان الأخلاقي في القرآن ١٢٩
الفصل السادس: الدين الأخلاقي وتوحيد الجنس البشري ١٣٣-١٤٢
الفصل السابع: الدين الأخلاقي وسلام العالم ١٤٣-١٥٨
أولا: التزام الواجب الأخلاقي نحو الذات يكون السلام مع النفس ١٤٧
ثانيا: التزام الواجب الأخلاقي نحو الغير يكون السلام مع الآخر ١٥١
أ) واجبات العدل، احترام حقوق الآخرين
ب) واجبات الإرادة الخيرة، فعل الخير
ثالثا: سلام الجنس البشري في تحقيق الكمال الأخلاقي الأقصى للبشرية ١٥٥
المصادر والمراجع ١٥٩
قائمة بمطبوعات الدار ١٦٣

مقدمـــــــــة

فاعلية القانون الأخلاقـــي غـير مرئية لعيون البشر، ولكنها تولد فـــي الجنس البشري قوة الانتصار علـــى الشر وتحقق للعالم السلام الأبدي.

كانط

(الدين في حدود العقل)

السلام أمل يراود البشرية عامة، خاصة في هذا العصر الذي شاع فيه السلاح النووي والبيولوجي، وصار في متناول الجماعات والدول علمانية وأصولية، الأمر الذي يجعل السلام صعب التحكم فيه، ولكنه يدفع أيضا للبحث عن السلام.

وعند كانط إذا أردنا السلام علينا أن نكون مستحقين للسلام. معنى هذا أننا إذا أردنا السلام علينا الإعداد من أجل السلام. ولكن الإعداد للسلام قد يكون بالسلب وقد يكون بالإيجاب.

الإعداد بالسلب يمكن مناقشته من ثلاثة جوانب:

الأول: يتفق والحكمة التقليدية القائلة، إذا أردنا السلام علينا الإعداد للحرب... ولكن ليس من السهل أن نجد حكمة مشابهة لهذه في العلاقات الاجتماعية والإنسانية. فلا نستطيع القول إننا علينا الإعداد للدكتاتورية إذا أردنا الديمقراطية، أو إن علينا الإعداد لتدهور البيئة إذا أردنا التوازن البيئي.

الثاني: إن أردنا السلام علينا الإعداد لمنع الحرب، غير أن محاولة منع شيء ما من أن يحدث، هو ليس إلا التقليل من احتمالات حدوثه، وليس القضاء عليه.

يبقى الجانب **الثالث:** إن أردنا السلام فعلينا أن نجعل الحرب مستحيلة. وفي إطار هذه القاعدة يبقى السؤال، هل يكون السلام مرغوبا وهناك نماذج كثيرة من العنف والإرهاب والمجاعات والظلم الاقتصادي والاجتماعي مستمرة في العالم؟ وهل يتوافق هذا وجعل الحرب مستحيلة ؟[1]

وإذا كان الإعداد بالسلب خيارا قاصرا ومرفوضا لا يبقى أمامنا إلا الإعداد الإيجابي من أجل السلام، إذا أردنا السلام. والإعداد الإيجابي من أجل السلام في الفلسفة النقدية يتحدد بأمرين:

الأمر الأول: ترسيخ السلام كواجب ديني أخلاقي .

والأمر الثاني: نقد كل مثيرات الحرب من حياة البشرية، وبشكل خاص اللاهوت النظري واللاهوت التاريخي.

---

(1) Dietrich Fischer Wilhelm Nolte, Winning Peace, Crane Russak, New York London, 1989, P 227-229.

والبحث في قضية الدين والسلام يفرضه واقع الدين في عالم اليوم منذ النصف الثاني من القرن العشرين. فقد بزغت الصحوة الدينية، وصارت واقعا لا يمكن تجاهله في الغرب أو في الشرق على السواء. وهي في الأغلب والأعم صحوة أصولية معادية للعلمانية. تحولت إلى عامل أيديولوجي فعال في السياسة العالمية، فقد تبنى ريجان موقفا واضحا بخصوص استخدام الدين لتبرير السياسة الأمريكية. فارتأى ضرورة نشر وسائل التدمير الكامل حتى في الفضاء الخارجي، ورفع حدة التوتر العالمي إلى أقصاه في مواجهة الاتحاد السوفيتي سابقا). [٢]

وقد نالت سياسة ريجان تأييد الاتجاهات اليمينية من الكاثوليك والبروتستانت واليهود. (وكان تحالف ريجان مع الحركة الأصولية، مثار اهتمام الرأي العام العالمي، وأصبحت الأصولية ذات وجه سياسي، وهو ما رحب به الأصوليون). [٣]

وتوالت الصحوة الأصولية في مختلف أنحاء العالم فكانت الثورة الإسلامية في إيران، والإسلام السياسي في السودان وباكستان وأفغانستان وتركيا، وحماس في فلسطين، وحزب الله في لبنان، والحركة الإسلامية في الجزائر، والإخوان الجهاد في مصر ودول الخليج فضلا عن الصحوة الدينية في اليابان وإندونيسيا وماليزيا ودول البلقان، ...الخ.

وعلى أثر الصحوة اللاهوتية أصبحت البشرية في عصر الثورة العلمية والتكنولوجية بحاجة إلى رؤية نقدية للدين كي يتجنب الجنس البشري خطر التهديد بالفناء الكامل الذي يدفعه إليه صراع الأصوليات التي أصبحت قادرة على استخدام منجزات الثورة العلمية والتكنولوجية، وتوجيهها بما يخدم أهدافها في الصراعات الدولية، وجر البشرية إلى حروب نووية وأزمات بيئية وعالمية.

وعلى هذا فإن مطلب السلام من أهل الأديان في عصر الكوكبية، هو مطلب في حده الأقصى هو أن يكون الدين أخلاقا .وذلك الدين الأخلاقي هو ما

---

(٢) ميران مشينلوف ، الدين في العالم اليوم، دار العالم الجديد القاهرة، ١٩٩٠، ص٢٨

(٣) كلاوس كينتسلر، الأصولية الجديدة في أوربا والولايات المتحدة الأمريكية،-عرض هدى عيسى، قضايا فكرية ، الكتاب ١٣، ١٤، أكتوبر ١٩٩٣، ص ٩٣

يجب أن ينشغل به فقهاء كل دين وأهله، ليكون الدين دافعا إلى السلام، وفي تقديري أن كانط يعتبر نموذجا لتأسيس هذا الدين الأخلاقي.

فلم يكن السؤال عن الدين والسلام سؤالا عرضيا عند كانط، بل هو سؤال ضروري أفرزه الواقع الديني في أوربا، من حرب الثلاثين عاما (١٦١٨-١٦٤٨) وثورة الفلاحين، والحروب الدينية في فرنسا، والصراع بين الكاثوليك والبروتستانت في إنجلترا، وقرارات الحرمان الديني، ومحاكم التفتيش، وإحراق الفلاسفة والثوريين والمدافعين عن حرية العقل الإنساني وحقوقه. فضلا عن الحروب الصليبية.

الفصل الأول

اللاهوت النظري والحروب الجدلية

"لا الإيمان ولا الإلحاد يمكن قبوله بالبرهان"

كانط

(محاضرات في فلسفة الأخلاق)

أولا: تعريف كانط لعلم اللاهوت وتصنيفاته:

اتسمت تصنيفات علم اللاهوت في القرن العشرين. فنجد ما يسمى (باللاهوت العلماني، ولاهوت موت الله ...الخ)[٤] وجميعها مؤشرات على التطور الديني في عالم اليوم في مسار نقد اللاهوت الدوجماطيقي أو اللاهوت التاريخي على حد تعبير كانط.

وقد بدأ هذا النقد في القرن الخامس عشر عند تيار الإصلاح الديني وعلى رأسه مارتن لوثر (١٤٨٣ -١٥٤٦). وكان الإصلاح الديني ثورة في عقلنة الدين وإعلان تاريخية اللاهوت. كما كان أيضا جذرا لعصر النهضة والتنوير. فنجد إسبينوزا ناقدا للاهوت والسياسة، وجون لوك يكتب في عقلنة المسيحية، وروسو في الدين المدني وكانط في الدين الأخلاقي ولمسنج في تربية الجنس البشري، ونيتشه في إرادة القوة، وفيورباخ في جوهر المسيحية، وداهيد اشتراوس في حياة المسيح، وبرونو باور في المسألة اليهودية.

ويحدد كانط علم اللاهوت "أنه علم معرفة الموجود الأول أو الموجود الأسمى".[٥] أو نسق معرفتنا بالموجود الأسمى. واللاهوت كنسق لمعرفتنا بالموجود الأسمى لا يشير إلى جملة كل المعارف الممكنة عن الله، ولكن فقط تلك المعارف التي يصل إليها العقل الإنساني في الله. معنى هذا أن جملة المعارف الممكنة عن الله ليست ممكنة بالنسبة للموجود الإنساني، ولا هي ممكنة حتى من خلال الوحي الصحيح. ولهذا يرى كانط أن ما يستحق البحث هو أن نرى كيف يمكن للعقل الإنساني أن يستمر في معرفة الله.)[٦] وبناء على طبيعة هذه المعرفة يضع كانط تصنيفه للاهوت. فإذا كانت معرفة الموجود الأسمى هي معرفة مؤسسة على العقل وحده سمّي لاهوت عقلي. وإذا كانت معرفة مؤسسة على

---

(٤) مراد وهبه، المعجم الفلسفي، معجم المصطلحات الفلسفية، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٨، ص ٥٧٥، ٥٧٦، ٥٧٧

(5) Immanuel Kant, Critique Of Pure Reason, Translated By J. M. D. Meiklejohn, London: J.M.Dent & Sons, 1950,P. 367

(6) Kant, Lectures On Philosophical Theology, Translated By Allen W.Wood & Gertrude M. Clark, Cornell University Press, Ithaca And London,1978,P.23

وحده سمّي لاهوت عقلي. وإذا كانت معرفة مؤسسة على الوحي سمّي لاهوت تاريخي أو لاهوت موحى. لهذا فليس عند كانط إلا لاهوت العقل ولاهوت الوحي.

و ينقسم اللاهوت العقلي إلى ثلاثة أنواع:

النوع الأول يسمي اللاهوت الترنسندنتال أو التأملي أو النظري، فيه يعرف العقل موضوعه عن طريق المبادئ الترنسندنتالية المجردة. وأحيانا يسميه كانط باللاهوت الكسمولوجي واللاهوت الإنطولوجي. وهذه الأسماء مردودة إلى منهجية اللاهوت ذاته*. وعندما يكون هدف اللاهوت استدلال وجود الموجود الأسمى من الخبرة العامة بدون أي إشارة دقيقة للعالم الذي تخصه هذه الخبرة يسمى في هذه الحالة باللاهوت الكسمولوجي. أما محاولة استدلال وجود الموجود الأول من خلال التصور المجرد للعقل بدون مساعدة الخبرة فيسمى باللاهوت الإنطولوجي، يبحث عن وجود الله من مجرد مفهومه أو تصوره ولهذا هو لاهوت مفارق يعتبر الله مبدأ لكل ممكن.

والنوع الثاني من اللاهوت العقلي يسمى اللاهوت الطبيعي اللاهوت الفيزيقي نصل فيه إلى معرفة الله من تأليف وتنظيم العالم الحاضر أمامنا ونستدل منه على وجود مبدع العالم وصفاته.

والنوع الثالث من اللاهوت العقلي هو اللاهوت الأخلاقي الذي يقوم على علية الحرية، بينما يقوم اللاهوت الفيزيقي على علية الطبيعة.(٧)

في اللاهوت النظري نعرف الله بوصفه علة العالم عن طريق العقل المجرد وحده، وعلى نحو مجرد خالص، كل ما نستطيع أن نقوله عنه إنه كائن أو موجود دون أن نكون قادرين على تحديده أو تعريفه. وفي اللاهوت الطبيعي نتصوره بوصفه مبدع العالم، وبوصفه الله الحي وبوصفه الموجود الحر، الذي منح العالم وجوده بإرادته الحرة، وقدرته. وفي اللاهوت الأخلاقي نتصور الله بوصفه المشرع الأخلاقي للعالم، أبدعه باختياره وإرادته الحرة دون وضع غاية أمام نفسه.

---

(7)Ibid, P. 367

وكما يصنف كانط أشكال اللاهوت يصنف أهل الاعتقاد. فالذي يعتقد في اللاهوت الترنسندنتالي أو النظري يسميه كانط ربوبيا أو مؤلها. أما الذي يسلم بإمكانية اللاهوت الطبيعي والأخلاقي يسميه مؤمنا. ولا يمكن التمييز بين المؤله والمؤمن بشكل دقيق، ولكن على وجه التقريب فالمؤله يعتقد في الله، والمؤمن يعتقد في الله الحي).[8] والمؤله يتصور الله مفارقا تماما لكل خبرة، ويفكر فيه بوصفه لا متناهيا، ومهما امتد بتفكيره إلى الدرجة القصوى فإن الله يظل بعيدا عن نفسه إلى مالا نهاية. ولذا يري كانط أن تصور الله عند المؤله هو تصور عقيم... وإن كان ثمة فائدة من علم اللاهوت المفارق فهي تنزيه الله عن كل شيء ينتمي للوجود الإنساني أو عالم الحس. لأن اللاهوت المفارق يفكر في الله بطريقة مجردة تماما، وهذا يمنع تشبيه الله بالإنسان من التسلل إلى اللاهوت الطبيعي واللاهوت الأخلاقي.)[9] وثمة فائدة أخرى يذكرها كانط للاهوت المفارق وهي أن كل ما يحتاجه العقل من التأمل النظري هو المعيار الأقصى الذي يحدد وفقا له ويقاس عليه ما هو أدنى. فإذا أردنا تحديد أريحية الإنسان فإن ذلك يكون ممكنا بالتفكير في الأريحية الأسمى التي هي لله. فالله هنا يستخدم كمعيار. وتلك هي الفائدة النظرية من معرفة الله، ولكن الفائدة العملية لمعرفة الله ترتبط باللاهوت الأخلاقي.

وفي اللاهوت الأخلاقي نفكر في الله بوصفه الخير الأقصى الأخلاقي وبوصفه مشرع القانون الأخلاقي. هذا هو اللاهوت الحقيقي الذي يفيد ويستخدم كأساس للدين. لأننا إذا كان علينا أن نفكر في الله بوصفه حاكم العالم فذلك التفكير لا يكون له تأثير على سلوكنا الأخلاقي. في اللاهوت الأخلاقي لا نفكر في الله بوصفه مبدأ أسمى لمملكة الطبيعة، ولكن بوصفه مبدأ أسمى لمملكة الغايات. واللاهوت الأخلاقي هو شيء مختلف تماما عن الأخلاق اللاهوتية، لأن في الأخلاق اللاهوتية تصور الإلزام يفترض مسبقا تصور الله. وإذا كان لمثل هذه الأخلاق مبدأ واحد فهو إرادة الله من خلال الوحي، ولكن الأخلاق لا يجب أن تؤسس على اللاهوت، لأن الأخلاق لديها في ذاتها المبدأ الذي هو الأساس لسلوكنا

---

(8)Kant,Lectures On Philosophical Theology P 39
(9)Ibid , P.30

الخير الخاص، في الأخلاق اللاهوتية تصور الله يجب أن يحدد واجباتنا، ولكن هذا على الضد تماما من الأخلاق. لأن البشر يتصورون كل أنواع الصفات المرعبة والمخيفة كجانب من تصورهم لله. وبالطبع مثل هذه الصور يمكن أن تربي الخوف فينا، وتحركنا لنتبع القوانين الأخلاقية عن إجبار أو خوف من العقاب، ولكن الأخلاق الطبيعية تتشكل بشكل مستقل عن أي تصور لله، وتكرس حماسنا ببطء لتبرير قيمنا الداخلية الخاصة ويزداد حماسنا ونصل إلى الفائدة من الأخلاق ذاتها ونسلم بوجود الله، وإنه الموجود الذي يستطيع أن يكافئنا على فعل الخير، وعندئذ نصل إلى بواعث قوية توجهنا إلى الالتزام بالقوانين الأخلاقية. فالله هو الافتراض الضروري الأسمى.)[10] الفائدة العملية لمعرفة الله في اللاهوت الأخلاقي أن الأخلاق تتطلب فكرة الله ليمنحها واقعيتها ويعطي لاستعدادنا الأخلاقي زخما جديدا، فيكون التزامنا بالواجب الأخلاقي أشد صرامة وقوة. وعلى هذا يحدد كانط قيمة اللاهوت العقلي باللاهوت الأخلاقي. ويسلب هذه القيمة تماما عن اللاهوت النظري واللاهوت الطبيعي.

واللاهوت الطبيعي هو من أجل المحافظة على موطئ قدم في أرض الخبرة حتى لا نتوه في متاهات خارج مجالها. والمطلوب هو البحث عن الفكرة المطلقة وأن تكون متمثلة في العيني. هذا هو السبب الذي من أجله تأسس اللاهوت الفيزيقي. وهو مؤسس على تعاليم انكساغوراس وسقراط. ويفيد اللاهوت الفيزيقي في تمثل الموجود الأسمى كمعقول أسمى، وكمبدع للغاية والنظام والجمال... ولكن يجب أن نشير أيضا إلى أن اللاهوت الفيزيقي ليس لديه أي تصور محدد عن الله. لأن العقل فقط يمثل الكمال والكلية، ففي اللاهوت الفيزيقي أرى قدرة الله، ولكن هل أستطيع أن أقول بشكل محدد هذا هو التدبير؟)[11]

---

(10) Ibid, P.31

(11) Ibid ,P.32

ثانيا: الأساس المعرفي في نقد اللاهوت العقلي: النظري والفيزيقي

يختص علم اللاهوت بمعرفة الموجود الأسمى، وهذه المعرفة إما مؤسسة على العقل أو مستمدة من الوحي. والمعرفة المؤسسة على العقل هي إما معرفة نظرية أو معرفة عملية أي أخلاقية.

ووجه التباين بين المعرفة النظرية والمعرفة الأخلاقية، أن في المعرفة الأخلاقية يتصور الإنسان لنفسه بشكل قبلي ما يجب أن يكون. لأن القوانين الأخلاقية هي قوانين قبلية ضرورية على الإطلاق، تفترض بالضرورة وجود موجود باعث لإمكانية قوتها الإلزامية، وذلك الموجود نسلم به افتراضا كمطلب للأخلاقية. بينما المعرفة النظرية تنشغل بما هو كائن أو موجود في الخبرة، وهذا هو مجالها المشروع.

معنى ذلك أن كل وجود قابل للمعرفة النظرية عند كانط هو الوجود المتعين في المكان والزمان، ويلزم بهذا أن شروط المعرفة النظرية يستحيل تطبيقها في معرفة الموجود الأسمى لأن "معرفتنا تستمد من منبعين رئيسيين في العقل: الأول، ملكة الحساسية، وهي قوة تقبل الانطباعات أو الاحساسات وبها حدسا المكان والزمان، والثاني ملكة الفهم وهي القوة التي بواسطتها تعرف هذه الاحساسات، أي أن الفهم هو القوة المنتجة للمقولات، والحدوس والمقولات تشكلان عناصر معرفتنا، بدون الحساسية لا يكون الموضوع معطى. وبدون الفهم لا نستطيع التفكير في الموضوع."[١٢] أي إنه بدون الحدوس الحسية تكون معرفتنا صورية فارغة من أي حقيقة واقعية. وبدون مقولات الفهم لا يكون لمعرفتنا معنى، لأن المقولات هي التي تزودنا بالأساس الموضوعي لكل خبرة ممكنة، فالمقولات هي التي تمدنا بصفة الضرورة والكلية، وبدونها تمتنع المعرفة الإنسانية.

---

(12) Ibid,P. 62-63

"والمعرفة هي وظيفة الفهم أي تركيب وتوحيد المتعدد المدرك في الحدس. لذلك إذا امتدت المقولات لتجاوز مجال حدسنا الحسي فإن ذلك بلا جدوى لأنها تصبح تصورات معان مجردة خالية من أي حقيقة واقعية".(١٣) لذلك لا يستطيع الفهم أن يُعمل مبادئه القبلية في شيء آخر أكثر من الاستعمال التجريبي، وهو وحده الاستعمال المشروع. أما إذا تجاوز الفهم حدود منطقته الخاصة يسقط ذاته في منطقة الشيء في ذاته أو التومين منغمسا في الصورية والأوهام دون القدرة على الإمساك بأي حقيقة واقعية. لذلك عندما ينشغل الفهم بمعرفة موضوع ما أو معنى معين ليس معطى في أي خبرة ممكنة فإن مقولات الفهم تكون عديمة الجدوى، لأن استخدامها الصحيح هو فقط داخل ميدان الخبرة الممكنة.

وبناء على هذا تبقى محاولات تأسيس علم اللاهوت تأسيسا معرفيا محاولات عديمة القيمة، لأن مبادئ الفهم المطبقة على الطبيعة لا تؤدى بنا إلى معرفة حقائق لاهوتية. لذلك إذا سلمنا بوجود موضوعات فكرية خالصة، الله والنفس والعالم، هذه الأفكار لا يكون لها معنى موضوعي حقيقي. إنها أفكار ترنسندنتالية أو مبادئ لملكة النطق "وهذه المبادئ لا تطبق على الخبرة أو أي موضوع حسي، بل إن موضوعها هو المعارف المتعددة للفهم، والتي تعطيها هذه المبادئ وحدة عقلية وهذه الوحدة مختلفة تماما في طبيعتها عن الوحدة التي يمكن تحقيقها بواسطة الفهم."(١٤)

وهدف النطق هو حمل الوحدة التركيبية المتحققة بالفهم حتى تصل إلى اللامشروط وتبلغ المطلق من كل وجه ومن كل حال.

وأفكار النطق "الله والنفس والعالم" هي تصورات أو معاني مجردة منبعها الحقيقي هو الفهم لأن النطق يقوم بإنتاج أي تصور معنى جديد، بل إنه يحرر تصورات المعاني المجردة للفهم من التحديد المحتوم للخبرة الممكنة. ومن ثم يسمى العقل ويجعله يتجاوز كل ما هو تجريبي أو يتجاوز كل خبرة مع أنه لا

---

(13) Ibid, P. 103

(14) Ibid,P. 213

يزال مرتبطا بها، ومن ثم يقوم بتحويل المقولة إلى فكرة مفارقة، هذه الفكرة لها قدرة على إتمام الوحدة المطلقة للتأليف التجريبي، وذلك عن طريق تصعيده إلى اللامشروط الذي لا يوجد في الخبرة بل في الفكرة، ولهذا فإن الأفكار المفارقة هي فعلاً لا شئ عدا مقولات الفهم وقد امتدت حتى تبلغ اللامشروط، ولكن جميع "المقولات لا تكون مفيدة لهذا الغرض، بل تلك التي فيها فقط يشكل التركيب سلسلة"[١٥] كالعلية والجوهر. "واللامشروط وحده هو الذي يبحث عنه العقل، ويكون متضمنا في الوحدة المطلقة وهذا التوحيد المطلق ليس إلا فكرة أي أن الفكرة ليست تصور معنى عام لموضوع بل إنها فقط الوحدة التامة للمعاني العامة ومن ثم لا يجوز استعمال الأفكار الترنسندنتالية كأفكار إنشائية. وإذا استخدمت هذه الأفكار بشكل إنشائي فإن ذلك منبع الوهم."[١٦] هذه الأفكار "أي الله والنفس والعالم" ليست مبادئ إنشائية بل تنظيمية من أجل الوحدة النسقية، ولهذا نكون واهمين إن تصورنا أننا إذا سلمنا بموجودات مثالية نكون قد وسعنا معرفتنا بموضوعات جديدة مجاوزة لكل خبرة ممكنة، لأن ما يتجاوزه العقل هو الوحدة التجريبية لموضوعات الخبرة حتى ينتهي إلى الوحدة المطلقة، وهذا التوحيد المطلق ليس إلا فكرة، ولهذا فإن الوجود الذي نعزوه للفكرة هو وجود صوري وليس وجودا موضوعيا. "ولهذا فإننا في اللاهوت النظري مصممين بالجهل لأن تصور الله هو فكرة يجب اعتباره تصوراً محدداً في العقل."[١٧] وجميع المحاولات النظرية لتأسيس اللاهوت هي محاولات لا جدوى منها، لأن مبادئ العقل المطبقة على الطبيعة لا تؤدي بنا إلى معرفة حقائق لاهوتية، ومن ثم فاللاهوت العقلي ليس له أي وجود إن لم يؤسس على قوانين الأخلاق. لأن كل المبادئ التركيبية للفهم (المقولات) لا تطبق إلا على موضوعات الخبرة. ولو حاولنا أن نبلغ معرفة الموجود الأسمى بأن نستعمل هذه المبادئ بصورة مفارقة، والفهم غير معد لهذا

---

(15)Ibi d,p.

(16) Ibid, P. 374

(17) Kant,Lectures On Ethics, Trans. By Louis Infield, Hackett Publishing Company Indianapolis Cambridge, 1980, P 85

الأمر فلن نبلغه إطلاقا، فإذا كان قانون السببية في استخدامه المشروع لا يطبق إلا على موضوعات التجربة، فهذا معناه أن يكون الموجود الاسمي موضوعا من موضوعات الخبرة، لأنه في هذه الحالة يكون كجميع ظواهر الخبرة هو ذاته مشروطا. وحتى إذا كان بالإمكان القيام بقفزة معرفية إلى ما وراء حدود الخبرة وفقا لقانون العلة والمعلول. فأي معنى يمكن أن نصل إليه من إجراء كهذا؟ إنه لن يكون معنى الموجود الأسمى. ذلك لأن الخبرة لا تقدم لنا أعظم علة لكل المعلولات الممكنة التي تشهد على وجود علتها. إذا زعمنا أنه مسموح لنا كي لا نترك خواء في عقولنا أن نسد هذا العجز بإثبات الوجود الكامل للموجود الضروري المطلق. فهذا لا يمكن أن نطالب به بمقتضى البرهان اليقيني. لأن البرهان اليقيني يستوجب أن تمتد معرفتنا متجاوزة حدود الخبرة حتى تبلغ وجود موجود عليه تنطبق فكرتنا المجردة، غير انه لا توجد أي خبرة كقوة له. ووفقا لجميع البراهين كل معرفة تركيبية ضرورية ممكنة فقط إذا كانت تتطابق والشروط الصورية لخبرة ممكنة.[18] وتأسيسا على ذلك فإن العقل في استعماله النظري عاجز تماما عن هذه المهمة العظيمة، أي البرهنة على وجود موجود أسمى، وتكون أهم "أخطاء اللاهوت النظري هي محاولات الاستدلال على معرفة الله عن طريق الضرورة العقلية، وليست هناك حاجة لمثل هذا في الدين، لأن معرفة الله تقوم على الإيمان الأخلاقي وحده. فإذا نظرنا إلى الله بوصفه مبدأ للأخلاق ومشرعاً للقانون المقدس، الحاكم الرحيم والقاضي العادل، فإن هذا هو كل ما نحتاجه لأجل الاعتقاد في الله. وليس من الضروري لهذا الاعتقاد أن يكون قابلا للبرهان المنطقي. لأنه لا الإيمان ولا الإلحاد يمكن قبوله بالبرهان."[19] وبالرغم من قصور البرهان العقلي فإن اللاهوت النظري له فائدة باعتبار سلبي. إنه مفيد بوصفه امتحانا دائما لعقلنا عندما يكون منشغلا بمعرفة الموجود الأسمى، وهو

---

(18)Kant, Critique Of Pure Reason, P.370

(19)Kant,Lectures On Ethics,P.86

بالنسبة للعقل النظري ما هو إلا فكرة أو معنى عاما يحقق وحدة المعرفة البشرية، ولكنه معنى لا يمكن البرهنة على حقيقته الواقعية الموضوعية.

وبالرغم من ذلك يوجد ميل في العقل البشرى لتخطي حدود الخبرة وتجاوزها، ذلك لأن الأفكار الترنسندنتالية: الله والنفس والعالم، هي طبيعية بالنسبة للعقل على نحو ما تكون المقولات بالنسبة للفهم. ولكن ثمة فارقاً بين الاثنين، الفهم يحقق وحدة الموضوعات المتعددة في الخبرة وفقا لأفكاره ولهذا يقول كانط إن الأفكار الترنسندنتالية أفكار تنظيمية كل وظيفتها هو توحيد معارف الفهم، ومن ثم لا يجوز استعمالها كأفكار إنشائية حتى لا يتطرق الوهم أن خارج سلاسل الخبرة الممكنة يقوم موضوع ضروري على الإطلاق. فنتوهم أن الفكرة الترنسندنتالية هي فكرة موضوع خارج الخبرة. **لذلك يؤكد كانط أن فكرة الله فكرة ترنسندنتالية ليست فكرة موضوع بل هي الوحدة التامة للمعاني العامة.**(٢٠)

والفكرة الترنسندنتالية عند كانط هي فكرة صورية أو مثالية هي مجرد رسم تخطيطي به نستدل على موضوع الخبرة من الموضوع المتخيل أو الموضوع المثالي للفكرة كما لو أن الفكرة ذاتها علة موضوع الخبرة، ولذلك فإن تسليمنا بموضوعات أو كائنات مثالية لا يوسع بالفعل معرفتنا إلى ما يجاوز موضوعات الخبرة، لأن التسليم بهذه الموضوعات قد جرى داخل الفكر فقط، وبالتالي فإن وجود هذه الموضوعات هو مثالي خالص. **لذلك فإن فكرة الله في العقل النظري هي بالمعني الدقيق تصور ربوبي لا يستطيع العقل أن يثبت لنا صحته الموضوعية وكل ما يستطيع أن يعطينا هو الفكرة الترنسندنتالية التي عليها يؤسس الوحدة الضرورية الأسمى لكل خبرة ممكنة بوصفه علة جميع الأشياء.**(٢١)

معنى هذا أننا إذا سلمنا بكائن إلهي لا يكون لدينا أبسط تصور عن الإمكانية الباطنية لكماله الأسمى. ولا لضرورة وجوده إنها فكرة ترتكز على العقل

---

(20) Kant, Critique Of Pure Reason,P.375

(21) Ibid, 393

فقط، نستعملها بوصفها الأساس الأول لأوثق وحدة نسقيه، وهذه الفكرة لا يمكن مماثلتها بأي موضوع واقعي ولا تعرف إلا بوصفها علة. ولذلك يقول كانط إنه لا يوجد لديه أي مبرر يوجب المطالبة بمعرفة موضوع الكائن الأسمى وفقا لما قد يكونه بذاته. وفضلا عن ذلك لا يوجد لدينا أي معنى من المعاني عن الكائن الأسمى، حتى أن معاني الجوهر والسببية والضرورة في الوجود تفتقد كل معنى لها، وتصبح خاوية من كل محتوي عندما نغامر بهذه المعاني خارج ميدان الخبرة. لهذا لا نستطيع افتراض موضوع واقعي للفكرة الترنسندالية.

فالكائن الذي يطالب به العقل هو بلا ريب فكرة محضة وليس موضوعا واقعيا بذاته. هو فكرة إشكالية نسلم بها ولا نستطيع أن نصل إلى معرفتها بواسطة أي معنى من معاني الفهم والهدف من هذه الفكرة هو تأسيس الوحدة النسقية التي لا يستطيع العقل أن يستغني عنها بالنسبة لمعارف الفهم التجريبية. وبالتالي يكون استعمال الفكرة استعمالا تنظيميا كرسم تخطيطي أو وجهة نظر أو مبدأ للوحدة النسقية، من خلاله يتم توسيع الوحدة التجريبية لمعارف الفهم ذلك لأن الاستعمال التنظيمي يدفع قدما إلى الأمام وبصورة لا نهاية لها الاستعمال التجريبي للعقل، بواسطة شق طرق جديدة غير معروفة يجهلها الفهم ولكن دون أن يصطدم العقل أو يتصارع في مجال الخبرة لأن اتساع الوحدة النسقية كوحدة جوهرية للعقل، هذا التوحيد صوري فقط لا يمكن أن يكون موضوعيا.(٢٢) إنه لا يوجد لدينا أي أساس للتسليم بموضوع لفكرة الكائن الأسمى أو الله. لأن العقل لا يمتلك أي موضوع، ولا يستطيع أن يتجاوز بمعاني الفهم حدود الخبرة الممكنة. ففكرة الله ليست إنشائية بل تنظيمية بها تتأسس الوحدة الصورية، وافتراض وجود الله ليس أكثر من وجود صوري نسلم به داخل الفكر.

وهذا الافتراض بوصفه مبدأ الاستعمال التنظيمي لا يلحق بالعقل ضررا، حتى ولو كان ثمة خطأ فهو لا يمكن أن يكون ضارا. لأن الخطأ في هذه الحالة لن يكون له نتائج خطيرة أكثر من أنه عندما نتوقع اكتشاف الترابط الغائي يظهر

---

(22) Ibid, p.,393

فقط الترابط الميكانيكي. وفي هذه الحالة نفشل في أن نجد شكلا إضافيا للوحدة التي نتوقعها. ولكن لا نفقد الوحدة التي يتطلبها العقل في تطبيقه التجريبي.

إننا إذا أهملنا حصر الفكرة في الاستعمال التنظيمي المحض ، فإن العقل ينقاد إلى العديد من الأخطاء الضارة عندما يترك أرض الخبرة التي فيها وحدها معيار الحق ويغامر في مجال غير قابل للإدراك والبحث).[٢٣]

الخطأ الأول الضار بالعقل هو الخطأ الناتج عن استعمالنا فكرة الموجود الأسمى استعمالا إنشائيا مضادا لطبيعة الفكرة. وذلك الخطأ يمكن تسميته بتراخي العقل أو وهن العقل. لأن الأخذ بالمبدأ الإنشائي يجعلنا ننظر إلى بحثنا في الطبيعة، أو في أي مجال من مجالاتها بوصفه بحثا مكتملا على الإطلاق، وبذلك يخلد العقل إلى الراحة كما لو أنه كان قد أنجز عمله بصورة تامة، والأمر عينه مع فكرة النفس عندما نتجاوز استعمالها التنظيمي إلى استعمالها الإنشائي لتفسير ظواهر النفس وتوسيع معرفتنا بالأنا توسيعا يتجاوز حدود كل خبرة ممكنة لنصل إلى حالها بعد الموت. وهكذا ندمر الاستعمال الطبيعي لفكرة الأنا عندما نتجاوز الاستعمال التنظيمي إلى الاستعمال الإنشائي. وهذا هو ما يفعله الدوجماطيقي وهو لا يجد صعوبة في القول بوحدة العقل الثابتة استنادا على وحدة الجوهر المفكر. الذي يتخيل أنه يدركه بصورة مباشرة في الأشياء ومن الأشياء التي يتحدث عنها بعد الموت، ومن شعورنا بالطبيعة الروحية لذاتنا المفكرة...[٢٤]

ومن الممكن تجنب هذه الأخطاء إذا نظرنا إلى الوحدة النسقية للطبيعة بوصفها شيئا ما عاما، ولها أغراض وفقا للقوانين العامة. ولا يوجد تدبير خاص بها مستثنى من هذه القوانين العامة. وعندما نقول إن لدينا مبدأ تنظيميا للوحدة النسقية في الارتباط الغائي غير أننا لا نعيه أو ندركه ولكن نتوقعه من الترابط الميكانيكي أو الطبيعي وفقا للقوانين العامة.

([23]) Ibid, p.,397

([24]) Ibid, P. 399

والخطأ الثاني الضار بالعقل والناجم عن إساءة فهم مبدأ الوحدة النسقية هو ضلال العقل وانحرافه. لأن المقصود بفكرة الوحدة النسقية أن تكون كمبدأ تنظيمي من أجل اكتشاف تلك الوحدة القائمة على القوانين العامة التي تربط الأشياء وبقدر ما نكتشف منها بصورة تجريبية نتصور أننا قادرون على بلوغ كمالها، ولكن يحدث الخطأ عندما يعكس العقل هذا الإجراء ويقلبه وبدلا عنه يسلم بمبدأ الوحدة النسقية كحقيقة واقعية ويحددها بتصور العقل الأسمى، ورغم أنها غير قابلة للبرهان، يفرضها فرضا على الطبيعة بدلا عن الأهداف الغائية التي كان يريد أن يتوج بها وحدة الطبيعة فإنه يدمر تلك الوحدة التي تتم وفقا للقوانين العامة ويعوق العقل نفسه عن الوصول إلى هدفه الخاص، أي البرهنة من الطبيعة على وجود علة عاقلة أسمى. لذلك إذا بدأ العقل باقتراض فكرة الموجود الأسمى كأساس منظم للطبيعة، عندئذ فإن وحدة الطبيعة تكون قد فقدت تماما، ذلك لأنها في هذه الحالة تكون غريبة وغير ضرورية بالنسبة لطبيعة الأشياء، ولا يكون في الإمكان معرفة هذه الوحدة من القوانين العامة للطبيعة طالما وأن المبدأ التنظيمي للوحدة النسقية للطبيعة قد جعلناه مبدأ إنشائيا وأساسا لهذه الوحدة وافتراضنا الغائية الأسمى بشكل قبلي في الطبيعة.

إن فكرة الموجود الأسمى تكون فكرة صحيحة عندما يكون استخدامنا لها تنظيميا فقط. وهذا الاستخدام يكون مصحوبا بنتائج مفيدة وصادقة. لأن الوحدة النسقية في تخطيطها وتصميمها وكمالها المطلق لا نجدها في طبيعة الأشياء التي تشكل عالم الخبرة ولا نجدها في القوانين العامة والضرورية للطبيعة. لأنها وحدة مطلقة وغائية ونستدل منها فكرة كائن ضروري أسمى ذلك لأن الوحدة النسقية المطلقة تشكل الشرط الأساسي لإمكانية استعمال عقلنا البشري على أوسع صورة، ففكرة الوحدة النسقية المطلقة هي مرتبطة ارتباطا لا ينفصم بطبيعة عقلنا ولهذا السبب فإنه لأمر جد طبيعي بالنسبة للعقل أن يفترض وجود عقل مشرع أولي تشتق منه كل وحدة نسقية للطبيعة بوصفها موضوعا لعمليات عقلنا.[٢٥]

---

(25)Ibid, P.400

وتأسيسا على ما سبق فإن السؤال عن إمكانية كائن أسمى كأساس للنظام الكوني في ترابطه وفقا لقوانينه العامة؟ إجابته بالإيجاب لأن العالم هو جملة من الظواهر، ولذلك يجب أن يكون له أساس ترنسندنتالي لهذه الظواهر أي أساس نفكر فيه بواسطة الفهم المجرد فقط... أما السؤال عما إذا كان لهذا الكائن جوهر وحقيقة واقعية الخ؟ فالإجابة هي أنه ليس لسؤال كهذا أي معنى على الإطلاق. لأن جميع المقولات التي أستطيع بواسطتها أن أشكل أي معنى أو تصور لموضوع كهذا هي في استعمالها المشروع لا تتجاوز ما هو تجريبي ولا تطبق إلا على موضوعات الخبرة في عالم الحس. ولو تجاوزت المقولات استعمالها المشروع فما تصل إليه هو معرفة صورية وليس معرفة بموضوع حقيقي أو واقعي. وبهذا يبقى الموجود الأسمى غير معروف لدينا كأساس أولي لوحدة العالم النسقية ونظامه وغائيته تلك الوحدة التي يتبينها العقل كمبدأ تنظيمي من بحثه في الطبيعة واستقصائها، وليس مبدأ إنشائيا.[٢٦] والوحدة النسقية المخططة تخطيطا حكيما هي التي يطالب بها العقل كمبدأ تنظيمي لكل بحث في الطبيعة، وأعطانا ذلك الحق في التسليم بفكرة عقل أول أسمى بوصفه رسما تخطيطيا لهذا المبدأ التنظيمي . لذلك فالمقدار من التصميم والغائية الذي نكتشفه في العالم يعادل مقدار ما تحصل عليه فكرة عقل أول أسمى من إثبات وتأكيد.

ولما كان الهدف من ذلك المبدأ التنظيمي الوصول إلى أوسع وحدة نسقية في الطبيعة، فلاشك أن من هذه الوحدة نجد الفكرة عن كائن أسمى، ولا نستطيع أن نتجاهل القوانين العامة للطبيعة دون أن نناقض أنفسنا. لأن من أجلها جرى تبني هذه الفكرة عن الكائن الأسمى، ولم يكن لدينا أي مبرر للتسليم بكائن مجاوز للطبيعة، بل إن الذي سوغ لنا استعمال هذه الفكرة عنه هو من أجل أن نكون قادرين على النظر في الظواهر بوصفها مترابطة نسقيا بعضها ببعض، وذلك من المماثلة بالتعيين السببي للظواهر.[٢٧] ولهذا السبب نتصور لأنفسنا علة للعالم كائناً

---

(26)Ibid, P.401.

(27) Ibid, P.402

أسمى، ولا نسلم بأي معرفة عن وجوده، لأن هذا المبدع الأسمى هو فكرة فقط، والعقل المجرد لم يعد بأي شيء وهو لا يحتوي على شيء سوي مبادئ تنظيمية للوحدة النسقية المطلقة التي تتجاوز كل خبرة، وإذا أسيء فهم هذه المبادئ التنظيمية واعتبرت مبادئ إنشائية فإن ما ينتج عنها هو أوهام ومعارف خيالية. لأن كل معرفة بشرية تبدأ بالحدس وترتقي إلى المعاني العامة وتنتهي بالأفكار الترنسندنتالية والعقل في استعماله النظري لا يتجاوز ميدان الخبرة الممكنة.

ثالثا: نقد أدلة اللاهوت العقلي: النظري والفيزيقي

يتحدد محتوى اللاهوت النظري والفيزيقي بثلاثة أدلة على وجود الله. يختص اللاهوت النظري بالدليل الكسمولوجي والدليل الأنطولوجي، ويقوم اللاهوت الفيزيقي على الدليل الغائي. وجميع الضروب التي نسلكها لتحقيق هذه الغاية تبدأ بالخبرة المحددة أو بالطبيعة الخاصة لعالم الحس المعروفة لنا من خلال الخبرة، ومنها نصعد وفقا لقانون السببية إلى العلة الأسمى الموجودة خارج العالم. أو أن نستبعد كل خبرة ونستدل من المعنى المجرد أو التصور العقلي على وجود كائن أسمى. وينقد كانط هذه البراهين، وفي نقده لها نقد للاهوت النظري والفيزيقي.

أ- نقد البرهان الأنطولوجي

يقوم البرهان الأنطولوجي على الاستدلال على وجود الموجود الأسمى، من مجرد الفكرة أو التصور عنه، ويقوم العقل بهذه المحاولة لأن ثمة حاجة تتطلب منه افتراض وجود الموجود الأسمى وجود كلي وقبلي كفكرة ، كما بينا من قبل في الأساس المعرفي لنقد اللاهوت النظري. ولكن الفلاسفة قد استعملوا الفكرة أو التصور ليصلوا إلى معرفة محددة عن الموجود الأسمى، وبهذا ضل العقل مساره الطبيعي. بدلا من أن يحاول الفلاسفة استنتاج فكرة الموجود الأسمى يبدأون بها بدلا من أن يجعلوها فكرة متممة للوحدة النسقية المطلقة لمعارف الفهم.

ويرى كانط أن تصور الموجود الضروري المطلق هو فكـــرة محضــة للعقل المجرد هذه الفكرة تفيد في تحديد الفهم أكثر مـــن إفادتـــها فـــي توسـيع ميدانه.[٢٨] ولكن الفلاسفة المدرسيين وديكارت يتحدثون عن كائن ضروري مطلق ولم يحاولوا فهم كيف يمكن إدراك موجود من هذا النوع بقدر محاولتهم البرهنـــة على وجوده.

(ومن المؤكد أن التعريف الشفهي للتصور هو سهل تمامـــا فنقـول إن مـــن تصور شيئا ما يكون عدم وجوده أمرا مستحيلا. ولكن هـــذا التعريـــف لا يلقـــي الضوء على الشروط التي تجعل من مجرد تصور شيء ما يكون التفكير في عـدم وجوده أمرا مستحيلا... وعلى هذا شكل الفلاسفة تصورا قبليا عن الله واســـتنتجوا منه وجوده بزعم أن الوجود ينتمي بالضرورة إلى موضوع التصور. وخلصـــوا إلى أن الله موجود واقعي وضروري بسبب أن وجـــوده الضـــروري والمطلـــق معروف في التصور. وهنا يكون اعتراض كانط أن الضرورة التي يـــأخذ بـــها الفلاسفة هنا هي ضرورة منطقية، والضرورة المنطقية في استخدامها هنـــا هـــي منبع عظيم للوهم، لأنها ضرورة اشتقت من الحكم وليس من الشيء. وثمة فـــارق بين الضرورة المطلقة للحكم والضرورة المطلقة للشيء. فالضرورة المطلقة فـــي الحكم مشروطة بالمحمول في الحكم، فالقول مثلا في هذه القضية "إن للمثلث زوايا ثلاث" لم تذكر أن الزوايا الثلاث موجودة ضرورية علـــى الإطـــلاق، بـل هـــي ضرورية بموجب شرط وجود أحد المثلثات توجد فيه زوايا ثلاث بالضرورة.[٢٩]

ويزعم الدليل الأنطولوجي أن الكائن الأسمى موجـــود ضـــروري علـــى الإطلاق، لأن وجوده متضمن في تصوره، وبالتـــالي يقـــر الدليـــل الانطولوجـــي موضوع التصور بوصفه واقعيا. وبهذا يكون التطابق بين الموضوع والمحمـــول في القضية، ويكون من التناقض اســـتبعاد المحمـــول (أي الوجـــود) والاحتفـــاظ بالموضوع (أي الله) وعلى هذا يقر الدليل الانطولوجي أن الله مـــن حيـــث هـــو

---

(28)Kant, Critique Of Pure Reason P.347

(29) Ibid, P. 347

موجود قادر ضروري مطلق. ولا يمكن أن نستبعد القـــدرة والوجـــود ونقبـــل بالموضوع أو الله، لأن الوجود والقدرة والضرورة محمـــولات متضمنـــة فـــي تصور الله ، وبالتالي لا يمكن استبعادها دون السقوط في التناقض، لأننا إذا قبلنـــا بالتصور واستبعدنا محمولاته هنا يكون التناقض. ولكن في اســـتبعاد الموضـــوع والمحمول معا لا يكون ثمة تناقض، وفي مقابل هذه القضية توجد نتيجة لا يمكـــن تجنبها وهي أنه توجد موضوعات معينة لا يمكن استبعادها من الفكـــر. ويدعـــي أصحاب الدليل الانطولوجي أن هذا ليس إلا إقرارا بوجود موضوعات ضروريـــة على الإطلاق، وهنا يعترض كانط أن هذا الوجود مجرد افتراض لنؤســـس عليـــه عندما نجد أنفسنا غير قادرين على أن نشكل تصورا لشيء متى اســـتبعدناه بكـــل محمولاته من الفكر.

وادعاء الدليل الأنطولوجي وجود تصور واحد فقط يكون القـــول بعـــدم وجوده أمرا مستحيلا لاعتباره أشد التصورات واقعية. ويعترض كانط أن وجـــود التصور ليس كافيا لإثبات إمكانية وجود موضوعه. لأن الوجود الواقع في التصور هو الوجود الممكن، فإذا استبعد من الفكر فإمكانية الشيء تتلاشى أيضـــا. إن مـــا يفعله هذا الدليل ليس إلا لغوا لأنه يدخل مصطلح الوجود في تصور الشـــيء ثـــم يجعل الشيء معروفا بالإشارة إلى تصور وجوده. فإن فعلنا هذا فنحن نثبـــت مـــا نريد إثباته بشكل صوري.(٣٠)

ويوجه كانط السؤال لأصحاب الدليل الانطولوجي هل القضية القائلة أن هذا الشيء أو ذاك موجود هل هي قضية تحليلية أم قضية تركيبية؟ إذا كانت القضيـــة تحليلية فهي لا تقدم أي إضافة للموضوع بإثبات أنه موجـــود. لأن فـــي القضيـــة التحليلية المحمول هو تحليل للموضوع أو متضمن فيه، وحتـــى إذا افترضنـــا أن وجود الشيء ممكن وتستدل على وجوده من إمكانيته الداخلية فإن ذلك ما هـــو إلا تكرار ميئوس منه للتصور، وعندما نستخدم كلمة واقع في تصور الشيء وكلمـــة وجود في تصور المحمول فهذا لا يساعد على مجاوزة الصعوبة، وفي تسمية كـــل وضع للشيء واقع نضع بذلك الشيء مع كل محمولاته في تصـــور الموضـــوع

---

(30)Ibid, P.348

ونفترض وجوده الواقعي، وهذا ليس سوي تكــرار تصــور الموضــوع فــي المحمول. ولذلك يقول كانط إن علينا أن نعترف شأن كل العقلاء بأن كل قضيــة وجودية هي قضية تركيبية وفي القضية التركيبية كيف يمكن الإصرار على القــول أن محمول الوجود لا يمكن إنكاره بدون تناقض إن في ذلك خلطا بيــن القضيــة التحليلية والقضية التركيبية.[٣١] ولهذا يري كانط ضرورة وضع نهاية لهذا الخلط بأن نميز بين المحمول المنطقي والمحمول الواقعي والمحمول المنطقي هو الــذي يساعد في تحديد تصور الشيء بينما المحمول الواقعي هو الذي يضيف للتصــور ويوسعه ومن ثم لا يكون متضمنا في التصور.

وعلى هذا فإن الوجود كمحمول لله ليس محمولا واقعيا. أي ليس محمــولا يضيف لتصور الله شيئا آخر. إنه مجرد تحديد معين له وبشــكل منطقــي مجــرد محمول للحكم، فالقضية القائلة "الله قادر على كل شيء" تحتوي علــى تصوريــن لموضوع واحد يربط بينهما فعل الكينونة، وهو رابطة تشير إلى علاقة الموضــوع بالمحمول، ولا تضيف محمولا جديد إلــى تصــور الله. ولأننــي اثبــت وجــود الموضوع بكل محمولاته، فإنني أضع الموضوع في علاقة مع تصوره، ومضمون كلاهما هو شيء واحد بعينه. ومهما يكن عدد المحمولات التي تحدد شيئا أفكر بــه فإنها لا تزيد الموضوع في التصور بإضافة عبارة إن هذا الشــيء موجــود. وإذا فكرت في شيء ما يحتوي محمولات أكثر فإنني لا أستطيع أن أثبت أن الموضوع الموجود في التصور له وجود حقيقي أو واقعي.

وإذا كان ثمة محاولة لإدراك الكائن الأسمى بوصفه حقيقة واقعيــة، يبقــى السؤال هل هذا الكائن الأسمى موجود أو غير موجود؟ ومع أنه لا يوجد أي نقص في المضمون الحقيقي لتصور الموجود الأسمى. إلا أن هناك شيئا ما ناقص فــي المعرفة به، أي أنني أجهل الموجود الأسمى إن كانت معرفتــي بــه بــالموضوع المبين عن طريق التصور معرفة بعدية. ولكن إذا عرفنا وجود الكائن الأسمى عــن

---

(31)Ibid, P.349

طريق الفكرة المجردة فقط فإننا غير قادرين على أن نقدم أي معيار كاف لتمييزه عن أن يكون مجرد إمكانية.(٣٢)

وتأسيسا على ذلك يقول كانط إنه لا يوجد لدينا وسائل لمعرفة موضوعات الفكر المجرد، وهي لا تكون معروفة لنا إلا بشكل قبلي. لأن أي وجود يتجاوز مجال الخبرة رغم أننا لا نستطيع أن نؤكد استحالته على وجه الإطلاق إلا أنه فرضية لا يستطيع أي شيء أن يبررها.

إن معنى الكائن الأسمى هو فكرة نافعة، ولكنها عاجزة بذاتها عن أن توسع دائرة معرفتنا أو أن تمدنا بمزيد من المعرفة عن إمكانية وجوده. ولا نستطيع أن ننكر الخاصة التحليلية لإمكانية وجوده القائمة على غياب التناقض في قضايا لا يمكن إنكارها. ولكن ارتباط جميع الخواص الحقيقية في الشيء الواحد ذاته هو تركيب لا نستطيع أن نحكم قبليا على إمكانيته بسبب أن إمكانية المعرفة التركيبية بعيدا عن الخبرة تبدو محالا. ولهذا فإن ليبنتز لم ينجح تماما في محاولته التأسيس على أسس قبلية إمكانية وجود كائن أسمى. كما أن البرهان الانطولوجي الديكارتي غير كاف، ومن يتخيل أن معرفته تزداد بواسطة الفكر المجرد شأنه شأن التاجر الذي يتصور أنه يحسن وضعه المالي إذا أضاف أصفارا إلى حسابه النقدي.

<u>ب- نقد البرهان الكسمولوجي على وجود الله</u>

هذا البرهان يبدأ من الخبرة وبما أن موضوع كل خبرة هو العالم الطبيعي فيسمي بالدليل الطبيعي، وهو مؤسس على قانون السببية، فيجعل لكل حادث علة وينتهي بسلسلة العلل إلى علة ضرورية على وجه الإطلاق يربطها بالكائن الأسمى.

وبهذا يستبقي الدليل الطبيعي الارتباط بين الضرورة المطلقة والكائن الأسمى. وشأنه في ذلك شأن البرهان الانطولوجي يستدل من الضرورة غير المشروطة وجود الكائن الأسمى، وهكذا يقدم العقل البرهان الانطولوجي في شكل برهان جديد يبدأ من الخبرة وليس من التصور القبلي.

---

(32)Ibid, P. 350

(وتساعد الخبرة في الدليل الطبيعي العقل ليخطو خطوة واحدة إلى وجود الكائن الضروري، أما عن صفات ذلك الكائن فهذا أمر لا نستطيع أبدا أن نصل إليه بالخبرة. ولأجل هذا يترك العقل مجال الخبرة ويتجه إلى البحث في التصورات أو المعاني الخالصة من أجل اكتشاف صفات الموجود الضروري والمطلق. ويعتقد أنه من تصور ذلك الموجود يمكنه أن يستنتج على الفور أن الكائن الأسمى موجود ووجوده ضروري على الإطلاق. وبهذا يكون تصور الكائن الأسمى موافقا تماما معنى الضرورة المطلقة في الوجود ومطابق له. وتلك هي القضية ذاتها التي يدلل عليها البرهان الانطولوجي وقد نقلت إلى الدليل الطبيعي، بل أنها أخذت أساسا له مع أن القصد كان تجنبها لأنه واضح أن وجود الكائن الضروري المطلق معطي من خلال التصور أو المفهوم فقط.

ولكن إذا قلت إن تصور الكائن الأشد واقعية هو تصور من هذا النوع، أي تصور موافق لفكرتنا عن الوجود الضروري، أكون بذلك ملزما أن أسلم أن تصور الكائن الأسمى يمكن الاستدلال عليه من المعنى المجرد القائل: "إن الضرورة المطلقة هي وجود" ولهذا يقطع كانط أن الدليل الطبيعي على وجود الله يرتكز بالفعل على الدليل الانطولوجي "أي المعنى المجرد أو التصور" ولهذا فإن الزعم بالارتكاز على الخبرة أمر لا لزوم له. وعلى الرغم من أن الدليل ينتهي بنا إلى معنى للضرورة المطلقة إلا أنه لا يستطيع أن يدلل عليها بأي موضوع محدد معروف لذلك يهجر العقل كل خبرة ويحاول أن يفحص المعاني المجردة بهدف اكتشاف معنى واحد محدد، يحتوي على شروط إمكانية كائن ضروري مطلق، فإذا تم هذا يكون قد تم أيضا البرهان على وجوده. وكل أغاليط الدليل الطبيعي جاءت باستخدام الطريقة الصورية التي وجدت عند المدرسيين من قبل. وينطلق الدليل الطبيعي من القضية القائلة كل موجود ضروري على نحو مطلق هو موجود أشد واقعية، وهذه القضية هي عصب الدليل الطبيعي غير أن القضية محددة بشكل قبلي عن طريق التصور أو المفهوم المتضمنة فيه فتصور الأشد واقعية صفة مضافة للضرورة المطلقة، فكل ما هو أشد واقعية هو موجود ضروري مطلق،

غير أن التصور القبلي يحمل معه ضرورته المطلقة، هذا بالضبط هو ما تمسك به الدليل الانطولوجي ولم يعترف به الدليل الطبيعي.[٣٣]

كما ينطوي الدليل الطبيعي على مغالطات منطقية، أولاً: المبدأ القائل إن كل شيء حادث يجب أن تكون له علة، هو مبدأ صحيح في عالم الحس فقط، وليس له معنى خارج هذا العالم المحسوس، لأن المعاني الفكرية المحضة لا تستطيع أن تنتج قضية تركيبية بمعزل عن عالم الحس. ولذلك ليس لمبدأ السببية معنى وقيمة لاستعماله إلا في عالم الحس. ولذلك يكون استخدامه في التدليل على وجود الله هو استخدام غير مشروع لأنه يوسع من دائرة استعمال مبدأ السببية ليمتد مفارقا العالم المحسوس. ثانيا: إن الاستدلال في الدليل الطبيعي على علة أولى مؤسس على استحالة التسلسل إلى ما لانهاية في سلسلة العلل في العالم المحسوس. الأمر الذي يجعل العقل يمتد بمبدأ السببية إلى ما يجاوز الخبرة أي يجاوز كل شرط ليصل إلى العلة الأولى أو اللامشروط الذي هو المتمم لنهاية السلسلة. فيسقط العقل في وهم الاستدلال على علة أولى، والتي بدونها يمتنع علينا تصور الضرورة أمرا ممكنا.[٣٤]

إن هدف الدليل الطبيعي هو إثبات وجود الموجود الضروري ليس عن طريق التصورات أو المعاني العامة المحضة مثلما يفعل الدليل الأنطولوجي. لذلك ينطلق الدليل الطبيعي من الوجود الواقعي لأي خبرة بشكل عام ويستنتج منه الشرط الضروري المطلق للوجود، ثم لكي يحدد الكائن الضروري وفقا لطبيعته يعود إلى تصوره المحض ليفهم منه ضرورة وجوده، وعند القيام بهذا الأمر فإن أية قضية تجريبية نفترضها مسبقا لا لزوم لها.

من الممكن أن نسلم بوجود موجود يقوم مقام العلة الكافية لجميع المعلولات الممكنة وذلك بهدف جعل العقل قادرا في بحثه على توحيد أسس الظواهر أو عللها. ولكن أن نذهب إلى حد القول إن هذا الموجود موجود بالضرورة، فهذا ليس

---

(33) Ibid, P. 354

(34)Ibid, P.355

قولا متواضعا عن افتراض مقبول بل هو إعلان جريء بيقين مطلق يجعل معرفة ذلك الذي هو ضروري على الإطلاق معرفة بصفة الضرورة المطلقة، وهذا أمر مجاوز لقدراتنا المعرفية.

ويرى كانط أن ثمة وهما كامنا في كل الحجج أو البراهين التي تحاول أن تربط بين معنى الضرورة والموجود الأسمى. وربما أكون ملزما أن أسلم بأن كل الأشياء لها أساس ضروري، غير أنني لا أستطيع أن أعرف شيئا ما مفردا بوصفه ضروريا في ذاته، ومن هذا يستنتج كانط أن الضروري والفرضي ليست صفات للأشياء ذاتها، أي ليست مبادئ موضوعية بل هي مجرد مبادئ ذاتية للعقل. المبدأ الأول يحثنا أن نبحث عن الأساس الضروري لكل شئ موجود دون الأمل في الوصول إلى الضروري كشيء غير مشروط في العالم التجريبي، ولكن ذلك لا يمتنع على العقل قبليا. بل إن كلا المبدأين يعتبران بشكل مجرد خالص مبدأن تنظيميان يخصان فقط الاهتمامات الصورية للعقل وهما يتسقان تماما الواحد مع الآخر. أحدهما يقول إننا يجب أن نتفلسف بموجب الطبيعة وكأن هناك أساسا ضروريا أوليا موجودا لكل الأشياء الموجودة في الطبيعة، وذلك بغرض إدخال الوحدة النسقية في معرفتنا بواسطة فكرة لها هذه السمة كأساس أقصى أو نهائي نسلم به افتراضا. بينما المبدأ الآخر يحذرنا أن ننظر لتعيين مفرد خاص بوجود الأشياء بوصفه أساسا نهائيا أي ضروريا على الإطلاق. ولكن ذلك المبدأ هو من أجل أن يبقي الطريق مفتوحا دائما للتقدم في الاستدلال وأن نعامل كل تعين مفرد بوصفه محددا بواسطة شيء آخر، ولكن إذا كان كل ما ندركه يجب أن نعتبره ضرورة مشروطة، ويكون المستحيل على أي شيء معطى تجريبي أن يكون ضروريا على الإطلاق. ويلزم عن هذا أننا يجب أن نقبل الضروري المطلق بوصفه خارج العالم مجاوزا له، وهو مفيد فقط بوصفه مبدأ الوحدة النسقية الأسمى في الخبرة، ولكننا لا نستطيع أن نكتشف مثل هذا الوجود الضروري في العالم، والمبدأ الآخر يتطلب منا أن ننظر إلى كل العلل التجريبية لهذه الوحدة بوصفها

عللا نصل منها بالاستدلال لوجود في ذاته ضروري وهو ليس أكثر من مبـــدأ تنظيمي للعقل.[٣٥]

ولذلك يعترض كانط على الفلاسفة الماديين لاعتبارهم المـــادة ضروريـــة وأولية، ويقول إذا اعتبرنا المادة أساسا أوليا للظواهر فإن فكرة الضرورة المطلقـــة تختفي في الحال ،لأنه لا يوجد هناك شئ يربط العقل بوجود المادة.

ويعتبر كانط المادة بكل صورها أو صفاتها جزءا من العالم المحســـوس، لا يمكن أن تكون وجودا ضروريا أوليا، لان كل تعين أو صفة في المادة يشكل مـــا هو حقيقي فيها هو معلول ويجب بالتالي أن يكون له علة، فالضرورة هنـــا هـــي ضرورة مشروطة وكل ما هو مشروط يمكن أن يتلاشى في الفكر ويتجاوزه إلـــى مشروط آخر. والقول خلاف هذا معناه أننا نجد في عالم الظواهر الأساس الأســـمى أو الوحدة غير المشروطة ولكن ذلك مستحيل وفقا للمبدأ التنظيمي للعقل.

(وعلى هذا يكون واضحا أن وجود الموجود الأسمى بعيدا عن أن يكـــون وجودا ظاهرا كوجود في ذاته ضروري، أنه ليس أكثر من مبدأ تنظيمـــي للعقـــل يتطلب منا اعتبار كل ارتباط موجود بين الظواهر كما لو أنـــه ينبـــع مـــن علـــة ضرورية كافية ونؤسس بموجب هذه القاعدة قاعدة الوحدة النسقية الضرورية فـــي تفسير الظواهر، ولا نستطيع في الوقت عينه تجنب هذا المبدأ الصوري المفـــارق بوصفه مركب هذه الوحدة المفترضة. فالوحدة النسقية لا تصبح مبـــدأ الاســـتعمال التجريبي لعقلنا إلا إذا أرسيناها على فكرة بوصفها العلة الأســـمى. لذلـــك يحـــدث بصورة طبيعية تماما أننا نتصور على هذا الشكل تلك الفكرة بوصفها موضوعـــا حقيقيا أو واقعيا أسمى وشرطا ضروريا مطلقا. وبـــهذه الطريقـــة مبـــدأ الوحـــدة التنظيمية يتحول إلى مبدأ إنشائي. وهذا التبديل يكون واضحا عندما نتـــأمل ذلـــك الموجود الأسمى الذي هو فيما يتعلق بالعالم هو ضروري مطلق بوصفه شئ فـــي ذاته، وفي هذه الحالة من المستحيل أن نمثل هذه الضرورة بأي تصـــور، وهـــي

(35) Ibid,P.359

توجد فقط في عقلنا الخاص كشرط صوري للفكر نفترض وجوده، ولكن ليس كشرط مادي.[٣٦]

هـ- نقد البرهان الفيزيقي أو الغائي على وجود الله

يبدأ البرهان الغائي لا من التصور المجرد، ولا من الخبرة عامة، ولكن يبدأ من الخبرة المحددة بالظواهر في العالم الموجود الماثل أمامنا. ومن تركيب الظواهر ووضعها نزعم الوصول إلى اقتناع صحيح بوجود موجود أسمى موافق لفكرتنا الترنسندنتالية. وعلى هذا يعترض كانط كيف يمكن لأي خبرة أن تكون موافقة لهذه الفكرة وكل ماهية الفكرة أنه لا يوجد خبرة ممكن اكتشافها متوافقة معها أو مطابقة لها. ذلك أن الفكرة الترنسندنتالية للضرورة وكل وجود أسمى هو لا يمكن قيامه، لأن الموجود الأسمى مجاوز لكل ما هو تجريبي ومشروط. وإذا كان الوجود الأسمى يرتبط بسلسلة من الشروط التجريبية معنى هذا أن يكون عضوا في سلسلة الشروط التجريبية. ولما كان نظام التسلسل يقوم على أن العضو الأدنى في السلسلة له منبعه أو مصدره في العضو الأعلى، ولذلك نفصل الموجود الأسمى عن السلسلة ونفكر فيه بوصفه موجودا مفارقا متجاوزا سلسلة الأسباب الطبيعية. والسؤال إذا كيف يتمكن العقل في البرهان الغائي من قنطرة الفجوة الفاصلة بين الأسباب الطبيعية والموجود الأسمى؟

إن ما يراه الدليل الغائي في العالم الكائن هو مشهد، لا يمكن الإحاطة به من كل هذا التنوع والنظام والتناسب والجمال، وهو مشهد لا يمكن قياسه بأي درجة أو التعبير عنه بأي لغة وتفقد الأرقام قدرتها على القياس. وحكمنا على الكل الكامل يكون ضائعا مفقودا في اندهاش أبكم أخرس ولكنه اندهاش فيه المزيد من البيان والبلاغة ، فنحن نري في سلسلة العلل والمعلولات من الوسائل والغايات، من نظام الولادة والموت وكل شئ يشير إلى شئ آخر بوصفه علة له، وحتى لا يغوص الكون في هوة من العدم نسلم أنه إلى جانب السلسلة اللامتناهية من الأعراض يوجد شيء ما أولي خارج سلسلة العلل بوصفه علة مستقلة بذاته لعالم الظواهر، وبه استمرار العالم وبقاؤه ووجوده.

---

(36)Ibid.P.360

وهذا البرهان يستحق أن يعامل باحترام فهو أقدم برهان، وأشد البراهين نقاء ووضوحا واتفاقا مع العقل البشري. ولهذه الأسباب لا أمل تماما في محاولة تقليص سلطته، والعقل بعد أن يكون قد بهرته لمحة واحدة من صور الطبيعة وعظمة الكون فينهض ويصعد من أعلى إلى أعلى من مشروط إلى مشروط حتى يرتفع ذاته إلى المبدع الأسمى المبدع غير المشروط للطبيعة.(٣٧)

ورغم الثناء الذي يحيط به كانط الدليل الغائي إلا أنه ينقد المزاعم التي يصل بها هذا الدليل إلى اليقين المطلق. فيقول إن البرهان الغائي لا يستطيع أن يثبت بذاته وجود كائن أسمى فهو يترك الأمر دائما للبرهان الانطولوجي، ويكون البرهان الغائي بمثابة مقدمة له حتى يتلافى العجز في البرهان الغائي لأن البرهان الانطولوجي يحتوي على الحجة الوحيدة الممكنة، ولهذا فالعقل النظري لا يستطيع أبدا الاستغناء عنه. ويبدو كانط أكثر وضوحا في تحديد النقاط الرئيسة للبرهان الغائي على النحو التالي:

أولا: يوجد في كل مكان في العالم علامات واضحة على تنظيم مقصود تم إنجازه بحكمة عظيمة، وهو يشكل كلا كاملا غير قابل للوصف في تنوع محتوياته ولانهائية امتداده.

ثانيا: إن هذا الترتيب والتنظيم للوسائل والغايات أمر غريب تماما عن الأشياء الموجودة في العالم ، لأن طبيعة الأشياء تجعلها غير قادرة على النظام أو التنظيم بصورة تلقائية، وإنما يتم تنظيمها مباشرة بواسطة مبدأ عقلاني مدبر وفقا لأفكار أساسية.

ثالثا: لذلك توجد علة حكيمة سامية لكل قوي الطبيعة في العالم، لا بوصفها علة عمياء، ينتج عنها الموجودات والأحداث في العالم، بل بوصفها علة عاقلة حرة.

رابعا: ووحدة هذه العلة نستدل عليها من وحدة العلاقة المتبادلة بين أجزاء العالم بوصفها أجزاء لبناء فني. وبمبدأ المماثلة يستدل العقل من تشابه منتجات معينة للطبيعة ونتائج أعمال الفن الإنساني، الذي به يطوع الإنسان الطبيعة ويرغمها على التكيف وأهدافه الخاصة في منتجات الفن الإنساني من منازل وسفن وسلعات

---

(37)Ibid, P.363

...الخ وبالتالي فإن التشابه بين منتجات الطبيعة ومنتجات الفن الإصطناعي تجعلنا نستخلص الإمكانية الباطنية لعلة فاعلة حرة والتي تجعل كل فن بشري وحتى العقل الإنساني أمرا ممكنا. هذا الاستدلال يتدرج من النظام والتصميم والمشاهدة في كل مكان كتنظيم ظاهر يشير إلى وجود علة مناسبة له ، وتصور هذه العلة لا يمكن أن يكون أي معنى آخر ماعدا تصور وجود كائن يمتلك كل قوة وحكمة أي يمتلك كل كمال . ولكن ذلك التصور وكل ما يحمله من صفات الموجود الأسمى لا يخبرنا فعلا عما يكون ذلك الموجود الأسمى في ذاته. والبرهان المؤسس على المماثلة مع الفن البشري أقصى ما يستطيع إثباته في هذا الدليل هو أن يثبت وجود مهندس للعالم، وليس خالقا يخضع كل شيء لحكمته "فهذا البرهان غير كاف للبرهنة على وجود كائن أسمى مكتف بذاته".

إن الدليل الغائي لكي يؤسس حقيقته عليه أن يثبت أن كل الأشياء في العالم هي ذاتها غير قادرة على إقامة التناغم والنظام بتلقائية أو بذاتها، حتى يتسنى له إحالة النظام والتناغم في العالم إلى حكمة أسمى أو موجود أسمى . ولكن هذا يتطلب أسسا مختلفة للبرهان عن تلك القائمة على أسس المماثلة مع الفن الإنساني. فهذا الدليل أقصى ما يصل إليه هو أنه يبرهن على وجود مهندس للعالم، جهوده محدودة بالأشياء المادية التي يخضعها لفنه. فهذه الحجة غير كافية تماما ولا يمكن أن نتوقع من أي إنسان جرئ بما فيه الكفاية أن يعلن أن لديه البصيرة التامة عن علاقة العالم بالقدرة الكلية الشاملة أو لديه البصيرة التامة عن نظام العالم وتصميمه وعلاقته بالحكمة الأسمى أو علاقة وحدة العالم بالوحدة المطلقة للموجود الأسمى.

لذلك فالدليل الغائي غير قادر على أن يقدم تصورا محددا عن العلة الأسمى للعالم، وهو لذلك غير كاف كمبدأ للاهوت، ومحاولة الوصول إلى الكلي المطلق مستحيلة تماما ولا نستطيع السير فيها على درب التجريبية. وإن كانت هذه المحاولة تمت في البرهان الغائي فذلك بالقفز المفاجئ على البرهان التجريبي. لأن المرء عندما بلغ مرحلة الإعجاب بعظمة مبدع العالم وحكمته وقدرته لا يرى أي مزيد من التقدم ممكنا ويتخلى فجأة عن البرهان بالأسس التجريبية، ومن الأعراض يستنتج بمساعدة التصورات التأملية وحدها أو

التصورات المجردة وجود شيء ما ضروري على الإطلاق. ثم يتقدم خطوة أخري من تصور الضرورة المطلقة للعلة الأولي إلى تصور عام معين تعينا تاما، أي تصور واقع مشتمل على كل شيء. وهكذا يلجأ البرهان الغائي فجأة بعد أن فشل في إنجاز ما تعهد به إلى الدليل الطبيعي، والدليل الطبيعي هو الدليل الأنطولوجي متنكرا وليس صريحا فيحقق الدليل مقصده بواسطة العقل المجرد، على الرغم من أنه جاهر وأعلن في البداية أنه ليس مرتبطا بالعقل المجرد وأنه يؤسس كل استنتاجاته على الخبرة وحدها.(٣٨)

والخلاصة هي أن البرهان الغائي يرتكز على الدليل الطبيعي، والدليل الطبيعي بدوره يرتكز على البرهان الانطولوجي. وإلى جانب هذه البراهين الثلاثة لا يوجد طريق آخر مفتوحا أمام العقل التأملي أو النظري لذلك فإن البرهان الانطولوجي المؤسس على التصورات المجردة للعقل هو البرهان الوحيد الممكن، لأنه يفترض دائما أن أي برهان على قضية تتجاوز الاستعمال التجريبي للفهم يكون ممكنا.(٣٩) وفي إطار هذه الإمكانية تكون حروب الجدل.

رابعا: اللاهوت النظري والحروب الجدلية

العلاقة بين اللاهوت النظري والحروب الجدلية مردودة إلى العقل النظري في استعماله المجرد أو استعماله المفارق، حيث يدافع العقل عما صنعه من قضايا دوجماطيقية في مواجهة قضايا دوجماطيقية مضادة صنعتها عقول أخرى. والعقل في استعماله المجرد متوجه إلى موضوعات ثلاثة: حرية الإرادة وخلود النفس ووجود الله. وجميعها قضايا مفارقة بالنسبة للعقل لا يستطيع معرفتها لأنها لا يمكن أن تكون موضوعات للخبرة الممكنة، وغياب الخبرة الممكنة يمتنع معه الحكم التركيبي ومن ثم تمتنع علينا المعرفة الإنسانية. ومن هنا تبدأ أخطاء اللاهوت النظري ويسقط في الوهم عندما يتجاوز العقل مجال الخبرة الممكنة إلى المجال المفارق ويدعي إثبات أو إنكار الموضوعات المفارقة. فيزعم عقل أنه "يوجد هناك

---

(38)Ibid, P.366

(39) Ibid, P. 367

كائن أسمى" "وتوجد هناك حياة أخرى". وعلى النقيض منه يقول عقل آخر ذلك لا يتحقق أبدا وانه قانع بعكس ما يأمل العقل الأول "فلا يوجد كائن أسمى"، "ولا توجد حياة أخرى". ويتساءل كانط من أين يستطيع العقل الأول أن يـــأتي بأســس قضيتين تركيبيتين كهاتين، ومن أين سيأتي العقل الآخر بالمعرفة التي تنفي أحكامــا تركيبية خاصة بموضوعات مجاوزة لمجال الخبرة. ولذلك يؤكد كانط أن العقل في استعماله المجرد غير كاف لتأسيس قضايا إيجابية أو قضايا سلبية في الموضوعات المفارقة لكل خبرة ممكنة. معنى هذا أنه (لا يوجد مضـــاد للعقــل المجــرد لأن الميدان الوحيد للنزال هو ميدان الموضوعات المفارقة. وعلى هذا الأساس لا يوجد محارب أو مقاتل يمكن أن نخشاه).[٤٠] فلا يوجد مجال مناسب للجدل في ميـــدان العقل المجرد. لأن الفريق والفريق المضاد كلاهما يضربان في الهواء، ويحاربـــان أشباحهما الخاصة. وذلك لأن الفريقين يقفزان إلى ما هو مفارق للطبيعـــة. وفـــي مجال ما هو مجاوز للطبيعة لا يوجـــد شـــيء يمكـــن أن يمســـكا بـــه بفهمـــهما الدوجماطيقي. فليتحاربا ما طاب لهما. والأشباح والأوهام التي يتحاربان من أجلـــها تنمو بسرعة كأبطال في الفـــلا لكـــي يجـــددوا نزاعـــهما وجدلـــهما النظـــري الدوجماطيقي. ولذلك فإن الدوجماطيقية هي الخطوة الأولي للعقل المجـــرد، وهـــي تميز طفولة هذه الملكة في النظر إلى الموضوعات المفارقة.)[٤١]

والارتقاء بالعقل المجرد لتجاوز مرحلة الطفولـــة، أو مرحلـــة الأحكـــام الدوجماطيقية وما يترتب عليها من حروب جدلية، لا يكون الخروج منها والإجهاز عليها، إلا بمنح العقل حرية واسعة في مجال الاستقصاء والنقد، وبهذا يتم الحد من بصيرة العقل بمقدار ما يجري توسيع بصيرته. لذلك تسمح لخصمـــك أن ينطـــق ويفكر بشكل معقول ولتحاربه بأسلحته، العقل فقط. لأن النزاع أو الجدل النظـــري مفيد من حيث هو يكشف تناقضات العقل التي منبعها في طبيعة العقل، ولذلك يجب فحصها والعقل مستفيد في فحص الموضوع من كل جوانبه، حيث تصحح أحكامـــه

---

(40)Ibid,P.425

(41)Ibid, P.432-434

وتحدد. ولو سألنا دايفيد هيوم ما الذي دفعه للتفكير في العقـــل وقدرتـــه علـــى الوصول إلى تصور محدد عن الموجود الأسمى، تكون إجابته: لم يدفعني شـــيء غير الرغبة في أن يعرف العقل قدراته على أفضل. وفي الوقت عينه كراهية مـــا يريد أن ينزله بعض الناس بالعقل ليدعم لهم نتائج منتهية ويمنعوه من الاعـــتراف بضعفه الداخلي الذي يشعر به عندما يفحص ذاته بدقة.)(٤٢)

ويثير كانط السؤال: إلى أي حد يستطيع العقل أن ينطلق ويتقدم في مجـــال التأمل النظري بمعزل عن كل خبرة ممكنة؟ هل يجب أن نعتمد على العقل التأملي أو نتخلى كليا عنه إلى الاعتبارات العملية؟ إنه من الحكمة أن نراقب الصراع مـــن موقع الناقد بدلا من الدخول إلى ميدان الحرب ... وهذه المراقبة لها أهمية علـــى التفكير والمعرفة. لأن من السخف أن نتوقع تنويرا بواسطة العقل، وفـــي الوقـــت عينه نملي عليه جانبا من القضية ونلزمه أن يأخذ بها. وأكثر مـــن ذلـــك العقـــل متمسك بما فيه الكفاية لكبح ذاته عن طريق قدراته. فالعقل يكبح العقـــل بصـــورة طبيعية. وذلك كاف وليس من الضروري وضع حراسة إضافية على العقل. كمـــا لو أن قدراته خطيرة على الدولة العاقلة، «لأن في جدل العقل لا يوجـــد منتصـــر يعكر صفو الهدوء. فالعقل في حاجة ماسة إلى الصراع الجدلي والحرية يجب أن تكون شرطه الأساسي.)(٤٣) في تجاوز العقل المرحلة الدوجماطيقية إلى المرحلة النقدية. يكون مروره بالمرحلة الارتيابية بين مرحلتي الدوجما والنقد.

والارتيابية هي الخطوة الثانية، وهي تدل على أن العقل قد بلـــغ مرحلـــة الحذر عندما جعلته الخبرة أوسع حكمة. فهيوم الشهير هو أحد أولئك الجغرافييـــن للعقل البشري الذين يعتقدون أنهم قد أعطوا إجابة كافية عن موضوعـــات العقـــل المجرد بإعلانهم أنها تقع خارج أفق معرفتنا، مع أن هيوم لم يحدد ذلـــك الأفـــق. وكان اهتمامه موجها على مبدأ السببية، ولاحظ أن هذا المبدأ لـــم يؤســـس علـــى بصيرة واضحة أو على معرفة قبلية. واستنتج من هذا أن مبدأ الســـببية لا يســـتمد ضرورته من تطبيقه في مسار الخبرة. لذلك اعتبره نوعا من الضـــرورة الذاتيـــة

(42)Ibid, P.426

(43)Ibid, P.430

ناشئة عما أسماه العادة. ومن ثم استدل عدم قدرة العقل على تأسيس مبدأ السببية بوصفه قانونا ضروريا، وعلى بطلان كل محاولات ومزاعم العقل على تجـاوز ما هو تجريبي.

أما المرحلة الثالثة وهي ضرورية تعبر عن نضوج الحكم وضرورته، على أساس ثابت بموجب مبادئ كلية وضرورية هذه هي المرحلة النقدية، **وفيـها لا نفحص وقائع العقل بل العقل ذاته بالنظر إلى** قدرته على المعرفة القبلية، فيكـون العقل هو موضوع التحري والفحص. وليس الأمـر بتحديـد الحـدود التجريبيـة لمعرفتنا، ولكن تحديد حدودها النهائية والضرورية. وهـذا هـو النقـد الحقيقـي للعقل.)(٤٤)

والعقل النظري فـي مجـال الترنسـندنتالية جدلـي بطبيعتـه الخاصـة. والصعوبات والاعتراضات التي يخشاها تكمن داخل ذواتنا ويجب أن نبحث عنـها كما نبحث عن موضوعات عتيقة لا ينال منها الزمن، وذلك إذا أردنا أن نهدم هـذه الاعتراضات ونقيم سلاما دائما، لأن الهدوء الخارجي وهم، ومن الضـروري أن نستأصل جذور هذه التناقضات أو الاعتراضات التي تكمن داخل طبيعـة العقـل البشري. ولكن كيف يمكن استئصالها إذا لم نسمح لهذه البذرة أو الجـذر بالحريـة لينمو ويزدهر وتمتد فروعه، وتكشف عن وجوده الخاص حتـى يمكـن لنـا أن نستأصلها من جذورها.)(٤٥)

بهذا تكون الفائدة العظيمة للعقل في استعماله المجرد فائدة سلبية، وما هـي إلا ضبط وتحديد حدود استعمال العقل المجرد، لأن المعرفة التركيبيـة بالنسـبة للعقل في استعماله المجرد مستحيلة، ولا يوجد أي قانون للاستعمال النظري للعقـل المجرد. وهو في استعماله النظري جدلي تماما. وليس للعقل المجرد أي قـانون إلا إذا كان استعماله في المجال العملي.

---

(44)Ibid, P.434

(45)Ibid,P. 443

الفصل الثاني

اللاهوت التاريخي والحروب الدموية

"الحروب التـــي هـــزت العـــالم
وأدمت جراحه، لم يكـــن لديـــها
شيء إلا صراع العقائد الدينية."

كانط

(الدين في حدود العقل وحده)

أولا: تعريف اللاهوت التاريخي ومبررات نشأته

ذكرنا في الفصل الأول من هذا الكتاب تحديد كانط لعلم اللاهوت بشكل عام "وأنه علم معرفة الموجود الأسمى"، وقد ميز كانط بين لاهوت عقلي، ولاهوت تاريخي، الأول معرفة مؤسسة على العقل، والثاني معرفة مؤسسة على الوحي الخارجي الموجود في الزمان والمكان. ولهذا أسماه كانط لاهوت تاريخي أو لاهوت موحى به.

وكل إيمان يفترض الوحي مسبقا ليس إيمانا عقليا نقيا، لأنه ليس إيمانا مؤسسا على قانون العقل المجرد وحده، بل هو إيمان مأمور به، ومصدر الأمر ليس داخليا في العقل بل صادر عن الوحي الخارجي. لذلك هو إيمان يعلم وكل أشكال الإيمان اليهودي والمحمدي واللوثري والكاثوليكي هي أشكال من الإيمان التاريخي المؤسسة على الوحي كوقائع تاريخية.

ويميز كانط بين كل أشكال الإيمان التاريخي والدين الأخلاقي. فالدين الأخلاقي هو الدين الواحد الحق المؤسس على أخلاق العقل. وهو موضوع الفصل الثالث في هذا البحث. ولكن أشكال الإيمان التاريخي تتفاضل عند كانط فيما بينها بقدر ما يتضمن كل إيمان تاريخي في نصه الموحي أوامر أخلاقية تبدو في جوهرها كأوامر العقل العملي المجرد، أي أن العقل يتبين فيها جوهر دين الفطرة أو الدين الأخلاقي، وهذا ينفي عن كانط سمة التعصب للمسيحية التي تلصقها به واحدة من أهم الدراسات العربية* لأن كانط يقول: (من لحظة أن بدأ التعليم المسيحي يبنى ليس على مفاهيم وتصورات العقل ولكن على الوقائع، فإنه لم يعد يسمي دينا مسيحيا بل إيمانا مسيحيا.)(٤٦) هذا لأن كانط يرى أن الدين الواحد الحق هو الدين الأخلاقي، والأخلاق وحدها أساس الدين، إنه دين يؤسس على العقل المجرد وحده في استعماله العملي، قوانينه قبلية مطلقة لا تستند إلى أي

---

(46)Immanuel Kant, Religion Within The Limits Alone, Translated By Theodore M. Greene And John R. Silber,The Second Edition ,1960, P.151

*محمد عثمان عبد العليم، فلسفة الدين بين كانط وهيجل، رسالة دكتوراه، جامعة جامعة القاهرة – كلية الآداب ١٩٩٣

واقع تجريبي أو وقائع تاريخية. والذي يسري في كيانه القانون الخلقي ويحركه، إنما هو مؤمن بإله واحد دون حاجة إلى وحي أو دليل.

والوحي على تنوعه: التوراة، الإنجيل، والقرآن هو وقائع تاريخية وجدت في الزمان والمكان، تؤمن به دوائر محددة من البشر، واقتضت طبيعة ذلك الإيمان باعتباره يعتمد على الوقائع التاريخية أن يكون استمرارا ووجودا في مسار التاريخ وانتشاره معتمدا على التعليم عن طريق التقليد والنقل من أجل ذيوعه ومناصرته والدفاع عنه، حتى يكون لإيمان الوحي الخارجي بقاء في التاريخ.

ولو بحثنا في مبررات نشأة علم اللاهوت التاريخي في أشكاله العقائدية المختلفة لوجدناها شيئا واحدا بعينه.، فما قام هذا العلم إلا لإرساء أصول كل عقيدة حماية لها، ودفاعاً عنها في مواجهة عدو مهاجم أو مخالف رافض أو مشكك ناقد. ولهذا يقول كانط (كانت نشأة علم اللاهوت هي من أجل الدفاع عن الدين ضد عدو مهاجم، وإن كان هذا قد تم بالفعل كما يثبت التاريخ، فالإيمان التاريخي ليس إيمانا حرا، ولكنه بالفعل خدمة يتعلمها البشر فهو إيمان تاريخي).[٤٧]

وهذا ليس شأن المسيحية وحدها بل هو شأن الإسلام أيضا فقد جاءت نشأة علم الكلام الإسلامي، رد فعل للاحتكاك الثقافي بين المسلمين وأهل الثقافات والحضارات المجاورة كحضارة الفرس والإغريق والرومان إلى جانب الديانات المنتشرة في الجزيرة العربية وأطرافها كاليهودية والمسيحية والديانة الوثنية. فكان من الضروري للدفاع عن الدين الإسلامي في مواجهة المشكلات التي أثارتها الثقافات والحضارات والديانات المجاورة، وضع مبادئ وأصول علم العقيدة أو علم الكلام الإسلامي دفاعا عن الإسلام ليس في مواجهة الفلسفة فحسب بل في مقابل العقائد الدينية الأخرى سماوية كانت أو وثنية.

ولأن موضوع علم العقيدة هو الذات الإلهية وصفاتها وأفعالها، وعلاقتها بالكون والإنسان، وجميعها قضايا إيمانية مسلم بها من القرآن والسنة المصدرين الأساسين لعلم الكلام الإسلامي، فهو إذن علم نقلي.

---

(47)Ibid, P.152

وتتسع المصادر الأساسية لعلم اللاهوت في المسيحية لتشمل إلى جـانب الكتاب المقدس، وأقوال الآباء القديسين، قوانين المجامع المقدسة المعتمدة، وكتب الطقوس الكنسية أو ما يسمي بالتقاليد الكنسية، وجميعها تعلـم للبشـر فـي كـل العصور بوصفها معتقدات صحيحة عن طريق منهج التقليد والنقل.

ومن هنا كان موضوع التقليد في الإيمان التاريخي هو كل التراث الدينـي، الذي تركته أجيال الأوائل في اليهودية والمسيحية والإسلام، تصل تعاليمه من جيل الأوائل في الدين إلى الأجيال اللاحقة في تتابعها عن طريق التقليد والنقل.

وتأسيس علم اللاهوت في الديانات المختلفة على منهج التقليد والنقل، هـو ما دعا كانط لوصف الإيمان الداعي إليه اللاهوت التاريخي، إنه إيمان يعلم، إيمـان خارجي مأمور به. يعتمد بقاؤه واستمرار وجوده على التقليد والنقل.

ثانيا: نقد المنهج في اللاهوت التاريخي

التقليد والنقل هما المنهج المشروع لعلم اللاهوت التاريخي فيهما حياة ذلـك الإيمان. لأن هدف التقليد والنقل هو استمرار معجزة الوحي، ودوامـها بوصفـها وصايا مقدسة يتعلمها البشر لتصير تعليما ثابتا لكل الأجيال على التوالي في كـل إيمان.

وباعتبار أن الواجب الأخلاقي هو الجوهر الحقيقي للدين يرى كـانط الله بوصفه مشرع القانون الأخلاقي، ولكن معرفة الإنسان بالقانون أو الأمـر الإلـهي إنما تتم على نحوين مختلفين:(٤٨)

النحو الأول، إن المشرع الإلهي يأمر من خلال القانون الأخلاقي، وهـذا الأمـر الأخلاقي يعرفه كل إنسان من خلال عقله المجرد الخاص في استعماله العملي. بل إن مفهوم الألوهية أو تصورها ينشأ عند الفرد ببطء من الوعي بـهذه القوانيـن، الأخلاقية، ومن حاجة العقل العملي للتسليم بالإرادة الإلهيـة، وهـذا هـو الديـن الأخلاقي المؤسس على الواجب الأخلاقي أو كما يسميه كانط الوحي الداخلي.

---

(48)Ibid,P. 95

أما النحو الثاني، فالمشرع الإلهي يأمر من خلال الوحي الخارجي وهو نوعان: وحي من خلال الأعمال ووحي من خلال الكلمات. والإنسان يخضع لأوامر الوحي ويسلم بها، من خلال المعرفة بالوحي. والوحي التاريخي وحي خارجي، ولو كان غير ذلك لوصل إليه الإنسان بعقله المجرد. فالإيمان بالوحي الخارجي ليس إيمانا عقليا خالصا. وإنما هو إيمان مؤسس على المعرفة والتعليم.

وفي كل أشكال الإيمان التاريخي كان الرسل هم المعلمون الأوائل. وتعليم الإيمان التاريخي لا يقوم على مفاهيم وتصورات العقل المجرد، ولكن يؤسس على معرفة الوقائع التاريخية كالوحي والمعجزات، وكل إيمان تاريخي يفترض الوحي مسبقا، ويعتمد ذيوعه ومناصرته والمحافظة على ثبوت صدقه، واستمرار وجوده على التعليم الذي جوهره التقليد والنقل والكتاب المكتوب. ولذلك كانت الحاجة إلى طليعة من المتعلمين على وعي بالكتاب المقدس، إلا أن تلك الطليعة جذبت وراءها سلسلة طويلة من غير المتعلمين، العوام الجاهلين بالكتاب. ولذلك هم منغمسون في الدوجما، وبدلا من أن يكون الإيمان المُعلَّم مجرد وسيلة للمحافظة على الإيمان وتعزيزه، ولتثقيف الإنسان بموجب سيادة مبدأ الخير صار الإيمان المُعلَّم وتعليمه خدمة زائفة ونظاما مقلوبا، وما هو مجرد وسيلة صار غاية وأمرا غير مشروط.[٤٩] إلى حد أن كانط ينقد الكنيسة البروتستانتية ذاتها، رغم أن البروتستانت يؤولون الكتاب المقدس. ولقد أخذ كانط عليهم مأخذين الأول، أنهم سلبوا أو جردوا الدين العقلاني النقي من طبيعته الحقة المتميزة كدين أخلاقي، لأنهم اعتبروه في كل الأوقات تأويلاً للكتاب المقدس فقط وليس دينا مؤسساً على أخلاق العقل. وثانيا، إنهم استخدموا تعاليم الكتاب المقدس في خدمة الإيمان الكنسي ومصلحته، وهم بهذه الطريقة حولوا خدمة الكنيسة إلى سيطرة على أعضائها، واغتصاب للسلطة باسم مهذب.

والإيمان التاريخي إيمان يعلم، ولكونه علماً فهو يؤسس بشكل موضوعي اعتمادا على هذه الوقائع التاريخية كالوحي والمعجزات فهو لذلك ليس إيمانا حرا،

---

(49)Ibid, P. 152

وليس إيمانا عقليا نقيا، ولا يشكل واجبا غير مشروط، إنه اعتقاد وإيمان تاريخي، مأمور به، وعلى الفرد أن يطيع ويعتقد دون أي فحص عقلي للأمر أهو بالفعل أمر إلهي أم لا.(٥٠)

الإيمان التاريخي كإيمان يعلم، يقدم فيه الدين بوصفه معتقدات دوجماطيقية يقبلها الفرد إيمانا، ولا تخضع للعقل. وكل منها معطى بوصفه معتقداً صحيحاً، يعلم لكل البشر في كل العصور. وحتى يستمر الوحي بوصفه وصية مقدسة يتعلمها البشر كان الوحي مصحوبا من البداية بالمعجزات، ولكي يصل تقرير الوحي والمعجزات إلى كل مكان ليصير تعليما ثابتا للأجيال.

ولما كان قبول المبادئ الأساسية للدين هو إيمان، فالإيمان بالوحي الخارجي إيمان مأمور به. ويرى الشر واقعا في قلوب البشر، ولا أحد متحرر منه. والأمر الذي لا مفر منه ليصبح الإنسان إنسانا بارا أو إنسانا جديدا أن يؤمن بكل ما يقدم له من معتقدات لهذا الدين.

واللاهوت التاريخي ليس واحدا بل هو متعدد، وكل عقيدة ليست مذهبا واحدا، بل مذاهب مختلفة، ففي المسيحية نجد الكاثوليك والبروتستانت والأرثوذكس فضلا عن الاختلافات الداخلية. وفي الإسلام مذاهب لا حصر لها أبرزها الشيعة والسنة والمعتزلة والأشاعرة. هذا فضلا عن تعدد العقائد الوثنية. لهذا يرى كانط أن اللاهوت التاريخي يمزق وحدة الجنس البشري في أشكال إيمانية متعارضة. ولا يمكن لهذه العقائد التاريخية أن تتوحد كعقائد تاريخية لأن ترابط العقائد التاريخية معناه أن تنشأ عقيدة تاريخية جديدة تميز ذاتها عن العقائد التاريخية السابقة في شكل آخر من الإيمان الدوجماطيقي.

وكانط في نقده للتقليد والنقل لا يقف عند حد السلبيات فقط، ولكن ثمة إيجابيات يذكرها للتقليد والنقل، كالاهتمام بتعليم اللغة، والصمود أمام أعظم الثورات المناهضة للإيمان التاريخي.

يقول كانط الإيمان التاريخي بوصفه إيمان تعليم هو مؤسس على الكتب، ويحتاج تأمينها والحفاظ عليها إلى معلمين ومتعلمين يستطيعون ضبط الكتب

---

(50)Ibid, P.152

وإتقانها ليكونوا في توافق تام مع المعلمين الأوائل للإيمان بالتلمذة عليهم وتقليدهم على نحو مستمر "لأن التقليد هو المنهج الذي يسمح بثبوت صدق الإيمان التاريخي كتابياء فالحفاظ على الكتب المقدسة كسند للتصديق التاريخي يقتضي معلمين على دراية جيدة باللغة ليؤكدوا الإيمان الصحيح للبشر".(٥١)

ويثبت التاريخ صمود الإيمان المؤسس على الكتب المقدسة، أمام أعظم الثورات المدمرة، لأنه إيمان مؤسس بموجب التقليد، وهو يقف بقوة وحزم في مواجهة الانهيار."(٥٢)

وفي الواقع أن النقد الذي وضعه كانط في الوحي التاريخي والتقليد والنقل يبدو أكثر هدوءا وقوة من ذلك الذي قدمه جان جاك روسو، وروسو ليس ناقدا التقليد والنقل فحسب بل ينقد الوحي التاريخي أو الوحي من خلال الرسالة والرسل أيضاً، لأن الدين الحق عند روسو هو دين الطبيعة الإنسانية، والجوهر الحقيقي للطبيعة الإنسانية هو الشعور، والشعور طبيعي فطري عند كل البشر. "فالموجود الأسمى وقانون الطبيعة فطريان في كل قلب."(٥٣) فالشعور هو الأساس الطبيعي الفطري للإيمان بالألوهية . يبدأ الشعور في شكل عاطفة حب الذات، ويتطور إلى وعي أخلاقي، ومعه يبدأ بزوغ الضمير، ومشاعر الضمير وأحكامه هي الصوت الإلهي في الإنسان. إنها فضائل أخلاقية ومعان حقيقية للألوهية. فالشعور هو أساس الدين وأساس الأخلاق، ومن ثم ليس ثمة انفصال بين ما هو أخلاقي وديني فالأساس واحد في الأخلاق والدين أقصد الشعور الطبيعي الفطري. لذلك ينقد روسو الإيمان القائم على التقليد والنقل، لأن الوحي من خلال الرسالة والرسول يعني أن ثمة وسائط بين الله والإنسان لا يجب أن تكون، لأن وحي الله مباشر لكل فرد بلا وسيط. فكلمات الله في الكون والطبيعة لغة العيون، ووحيه للقلب مشاعر

---

(51)Ibid, P. 120

(52)Ibid,P. 97

(53) Jean Jacques Rousseau, The Social Co Tract & Discourses. Trans.By G.D.H.Cole, London, Everyman`S Library, 1978, P159

الضمير وللعقل فهم وتفكير. وبالتالي يقف روسو موقف السلب من كل الأديـــان السماوية والوثنية على السواء على نحو ما يقف من التقليد والنقل.(٥٤)

ثالثا: طبيعة الإيمان التاريخي

يحدد كانط طبيعة الإيمان التاريخي بطريق السلب ونادرا ما يحدده بطريـق الإيجاب، وتحديده بطريق السلب يكون دائما من خلال التقابل بالتناقض مع الإيمان الأخلاقي. وتلك هي سماته بشكل عام.

يفترض الإيمان التاريخي الوحي مسبقا، هو إيمان مؤسس علـى الوقـائع التاريخية، إيمان الخضوع والطاعة السلبية، إيمان يرى الوحي أو الأوامر الإلهيـة دليلا للتعامل مع الله وليس مع الإنسان، فيحول الديـن إلـى خدمـات وعبـادات وطقوس وشعائر استرضاء لله بدلا من أن يكون الدين هـو الالـتزام بواجباتنـا الإنسانية نحو غيرنا من البشر بوصفها أمرا إلهيا. فالإيمان التاريخي إيمان التعامل مع الله، يري الله كالحاكم الدنيوي نسترضيه ونستعطفه، إيمان الـتزلف والتملـق إيمان السؤال من الله، إيمان خارجي وليس داخليا في الاستعداد الأخلاقي للفـرد، إيمان تاريخي، إيمان في دوائر محددة من البشر، إيمان المؤسسـات والمعتقـدات والدوجماطيقية إيمان يرتبط بقاؤه بالتقليد والنقل، إيمان يعلم وليس إيمانا أخلاقيا.

الإيمان التاريخي كإيمان مؤسس على الوحي الخارجي يعتمد فـي ثبـوت صدقه على المعجزات والأسرار. وكل هذه العقائد والعبادات والطقوس هي تدشين الإيمان التاريخي. وهي نوافل لا لزوم لها في الدين الأخلاقي لأنه إيمان يقوم علـى استعداد القلب ليحقق الإنسان كل واجباته الإنسانية نحو البشـر بوصفها أوامـر إلهية.(٥٥)

والالتزام في الإيمان التاريخي هو الالتزام ببعـض الخدمـات والامتثـال والطاعة السلبية لأوامر الوحي، ولا يدخل رؤوس أهل الإيمـان التـاريخي أنـهم عندما يحققون واجباتهم بالنسبة للبشر فأنهم بكل هذه الأفعال الأخلاقيـة يحققـون

---

(٥٤) فريال حسن، الدين المدني عند لوك وروسو، مجلة الفلسفة والعصر، المجلس الأعلى للثقافة، العدد الأول، ١٩٩٩، ص ١٩٠

(55)Immanuel Kant, Religion Within The Limits Of Reason Alone, P. 93

أوامر الله ، وأن ذلك هو الطريق الأخلاقي إلى الله وليس ثمة طريق آخر. ولكنهم يجعلون الله كالحاكم الدنيوي يطلب الخدمة والامتثال والطاعة ، ويحولون الدين إلى دليل تعامل مع الله وليس مع الإنسان، فينشأ مفهوم الدين كعبادة إلهية بدلا من أن يكون أخلاقا خالصة نقية.(٥٦)

في الإيمان التاريخي القوانين تشريع إلهي نعرفه من خلال الوحي الخارجي والدين هو في خضوعنا لهذه القوانين، فهو إيمان خارجي. ولكن في الإيمان الأخلاقي المشرع الإلهي يأمر من خلال القانون الأخلاقي وهو أمر يعرفه كل فرد بعقله المجرد الخاص، وإرادة الله تقوم في أساس دينه لان تصور الألوهية ينشأ بالفعل ببطء في الوعي بهذه القوانين الأخلاقية، ومن حاجة العقل للتسليم بالقوة التي يمكن الحصول عليها من هذه القوانين بوصفها غايتهم النهائية. فمفهوم الإرادة الإلهية يحدد وفقا للقانون الأخلاقي ويسمح بالتفكير في دين واحد فقط هو الدين الأخلاقي النقي.

ويسمى الإيمان التاريخي إيمان المؤسسات الدينية أوالإيمان الكنسي، بينما في الإيمان الأخلاقي تشريع الإرادة الإلهية منقوش بشكل أساسي في قلوبنا. ولا يوجد شك في أن تشريع الإرادة الإلهية ينبغي أن يكون تشريعا أخلاقيا وليس تشريعا يفترض الوحي مسبقا، لأن الوحي التاريخي غير ملزم لكل البشر بشكل عام ولا توجد حتمية أو ضرورة تجعلنا نعتبر الإيمان التاريخي خاصا بالمشرع الإلهي، وأهل الإيمان التاريخي يزعمون أنها قوانين وحي إلهية، وذلك ليحسنوا شكل كنيستهم باغتصاب السلطة الأسمى بموجب التفويض الإلهي. أو للهروب من نير الضرائب بموجب الاكليركية .. وفي الإيمان التاريخي الاتحاد في الكنيسة ليس من أجل تقدم أو ترقي العنصر الأخلاقي في الدين ، ولكن أهل الإيمان التاريخي يزعمون أنها من أجل خدمة ربهم. ويظنون أن الاحتفالات والطقوس والاعترافات والقوانين الموحية مرضية لله.(٥٧)

---

(56)Ibid, p. 94

(57)Ibid, P. 95-97

الدين الأخلاقي دين واحد حق وجد بوجود الإنسان معاصر له. بينما أشكال الإيمان التاريخي اليهودي والمحمدي والكاثوليكي واللوثري أشكال من الاعتقاد في الوحي الخارجي. ولا يكون انتشار أي عقيدة انتشارا متسعا إلا عندما يكون ذلك الإيمان التاريخي موجودا في يد مستفيدة أي في يد لها منفعة أو مصلحة في انتشاره.(٥٨)

الإيمان التاريخي هو إيمان العبادة الإلهية، لا يمكن اعتباره إيمانا منقذا أو مخلصا لأنه ليس إيمانا أخلاقيا، ولا يرتكز على استعداد حقيقي للقلب بسل يتوهم رضى الله من خلال العبادة وهي لا تمتلك في ذاتها قيمة أخلاقية. بل تغرق البشر في طوفان من الطقوس الجوفاء التي تخلق روح التعصب عند الشعوب بحيث لا تتنفس إلا القتل والمذابح ، وهي تعتقد أنها تقوم بعمل مقدس، وتضع الشعب في حالة حرب مع جميع الشعوب الأخرى على حد تعبير روسو.

والإيمان التاريخي يؤسس ذاته على الكتب المقدسة، ويحتاج إلى حمايتها وأمنها إلى فئة متعلمة يمكنها الضبط والتحكم على نحو ما كان الأمر مع المعلمين الأوائل للإيمان، والذي نرتبط بهم بالتعليم والتقليد المستمر. ولكن الإيمان الديني النقي لا يحتاج لتعليم ولا يتطلب إثباته تصديقا كتابيا.(٥٩)

والكنسية لكونها مؤسسة على المعتقدات الدوجماطيقية، أدعى إلى التشكك في المؤسسات الدينية لأن زعم الخدمة بموجب مبدأ الخير لا يمكن اعتباره خدمة اكليركية في تقاليد وطقوس وشعائر وعبادات، وليس للدين الحق الدين الأخلاقي خداما قانونيين في الكمونولث الأخلاقي.(٦٠)

رابعا: نقد عقائد الإيمان التاريخي

العفو والمعجزات والأسرار وأعمال العفو، كل هذه العقائد بالنسبة للعقل النظري هي حد له وتتجاوز كل إمكانات المعرفة الإنسانية. والعقل يعي عدم

---

(58)Ibid,P.100

(59)Ibid, 120

(60)Ibid, P.140

قدرته على ذلك وأنه لا يستطيع إشباع مطلبه، فيمتد بذاته إلى أفكار مفارقة تسد هذا النقص دون أن يجادل في إمكانية وواقعية هذه العقائد أو هذه الأفكار. والاعتقاد في مثل هذه المسائل يسمي إيماناً دوجماطيقياً. يزعم ويدعي ذاته بوصفه شكلاً من المعرفة بالمسائل المفارقة. وإقحام هذه المسائل في داخل الدين ينتج عنها كما يقول كانط، التعصب والخرافة والوهم والخطأ. لأن كل استخدام للعقل النظري في مجال الدين يتوقف ولا نستطيع أن نجد وسيلة لمعرفة هذه المسائل المفارقة بشكل نظري.

وإذا افترضنا أن لهذه الأفكار أو العقائد استعمالا عمليا فإننا ننتهي إلى تناقض لأن استخدام فكرة العفو مثلا يفترض مسبقًا قاعدة خاصة بالخير، وبالتالي فإن العفو كخير أقصى لا يكون فعلنا الخاص ولكنه فعل موجود آخر هو الله، مع أننا نحن أنفسنا علينا أن يكون الخير فعلنا الخاص.

وتأسيسا على ذلك لا نستطيع أن نأخذ بهذه العقائد المفارقة لا من أجل الاستخدام النظري، ولا من أجل الاستخدام العملي. لأن تأسيس الدين الأخلاقي لا يقوم على العقائد بل يقوم في استعداد القلب ليحقق كل واجباته الإنسانية بوصفها أوامر إلهية. بينما كل المعجزات التي دشنها الدين التاريخي، تدل على خطأ وتؤكد عدم الاعتقاد الأخلاقي. وعدم الإذعان والتسليم بسلطة أوامر الواجب المطبوعة بشكل أصلي على قلب الإنسان من خلال العقل.[61] والدين الذي يؤسس على الاستعداد الأخلاقي ليس من الضروري أن يكون محلي بالمعجزات، أو أن يكون دين الطقوس والأسرار والشعائر والاحتفالات، لأن الدين الحق قادر على أن يدعم ذاته على أسس عقلية.. حقا ربما يكون شخص المعلم سراً خفياً وظهوره على الأرض ترجمة لذلك السر، وحياته الخطيرة ومعاناته ربما لا تكون شيئا عدا المعجزات. والسجل التاريخي الذي يثبت ويصدق على كل هذه المعجزات ربما هو ذاته معجزة كوحي. ولسنا بحاجة لأي من هذه المعجزات أو الحلي الشريفة، والتي يستخدم فيها أهل الإيمان التاريخي مبدأ التواتر ليجعلوها عامة. ومبدأ التواتر يرتكز على ما هو مسجل بشكل ثابت في كل نفس، ولأن النفس ليست بحاجة إلى

---

(61)Ibid,P.78-79

المعجزة، يكون استخدام التفسيرات التاريخية ضروريا ويجعلوها هي كل العقيدة والدين.[٦٢]

وحماية الإيمان التاريخي تقوم على عنصرين بهما يكون الأمل في الخلاص مشروطا: العنصر الأول، هو الإيمان بالكفارة كتعويض عن ذنوب اقترفها الإنسان، أملا في الخلاص والوفاق مع الله. والعنصر الثاني، هو الإيمان وإننا نستطيع أن نصبح مرضيا عنا من الله عبر مسار الحياة الخيرة في المستقبل، وكلا الشرطين يشكل الإيمان التاريخي، ولكن لا نستطيع أن نفهم ضرورة الترابط بينهما ولا كيفية أن يستمد أحدهما من الآخر أو اشتقاقه منه.

وإذا افترضنا أن الكفارة وجدت من أجل رفع الخطايا.. كيف يمكن للإنسان العاقل الذي يعرف أنه مستحق للعقاب أن يقبل بنفع الكفارة ويعتبر ذنبه قد تلاشى تماما من جذوره دون أن يسلم نفسه لأي آلام، ويرى سلوك الحياة الخير موجودا في ويري أننا ننال الرضي الإلهي في المستقبل عبر سلوك الحياة الخير والنتيجة الحتمية لهذا الإيمان التاريخي كما يقول كانط أنه ليس إلا منة أو إحسانا، ولا يوجد شخص كامل العقل يمكنه أن يحمل نفسه على هذا الاعتقاد، الذي فيه يتحول حسب الذات إلى رغبة للخير دون أن يفعل الإنسان شيئا من أجل الخير، وكأنه موضوع يأتي إليه بذاته دون السعي إلى سلوك الحياة الخيرة، وحيث أن المعرفة بالكفارة تخص الإيمان التاريخي. ولكن أن يحسن الإنسان طريقته في الحياة سعيا للحياة الخيرة ، فذلك هو ما يخص الإيمان الأخلاقي، والإيمان الأخلاقي سابق على الإيمان التاريخي معاصر لوجود الجنس البشري.[٦٣] وإذا كان الإنسان فاسداً بالطبع، كيف يمكن للإنسان بواسطة نفسه أن يجعل من نفسه إنسانا جديدا مرضيا عنه من الله، وهو متمد على القانون ومن ثم مذنب، ولأن طبعه الشر فهو يفتقد القدرة على التقدم في حياة السلوك الخير.. فعلى أي شيء يقيم أمله في أن يصبح مرضيا عنه من الله؟ فالإيمان ليس ميزة خاصة له به يتصالح مع الله .. لأن في

---

(62)Ibid, P.80

(63)Ibid, P. 107

الكفارة الإلهية الأعمال الخيرة يجب أن تسبق الإيمان، فهذا تناقض لا يمكن حله بالنظر في التحديد السببي لحرية الموجود الإنساني أي بالسؤال عن الأسباب التي تحمل الإنسان في أن يصبح خيرا أو شريرا فذلك السؤال مفارق تماما للقدرة النظرية لعقلنا الخاص. ولكن بشكل عملي يمكن أن يثار السؤال عن استخدام إرادتنا الحرة بشكل أخلاقي؟ ففي الإطار العملي الأخلاقي نتمنى الخلاص بأن نتهيأ لأجله من خلال أفعالنا الخاصة لتحقيق كل واجباتنا الإنسانية بوصفها أوامر غير مشروطة أي ضرورية. ويجعل الإنسان ذلك الواجب الأخلاقي المطلق قاعدته في الفعل.[٦٤] لأن قاعدة الفعل هي الغاية الحقيقية للإيمان الأخلاقي، يتخذها الإنسان قاعدته ومبدأه وأساس إيمانه، حيث يفعل واجبه الإنساني بوصفه أمراً غير مشروط أي أمرا مطلقا. ولكنه في الإيمان التاريخي يبدأ بالاعتقاد في الكفارة ، في حين أن الإيمان الأخلاقي غايته الحقيقية هي قاعدة الفعل أي الواجب على الإطلاق بغير شرط.

ويؤكد التاريخ أن في كل أشكال العقائد يوجد صراع بين مبدأ الكفارة، ومبدأ الاستعداد الأخلاقي، وفي كل الأوقات يشتكي رجال الدين أو الكهنة من الأخلاقيين. لأن رجال الدين بجملة ما يملكون من سلطات يحتجون بصوت مرتفع ضد إهمال العبادة الإلهية. التي بها تؤسس مصالحة البشر مع السماء، وبالكفارة جعل رجال الدين من السهل بالنسبة لأي فرد أن يصنع سلامه مع الله. ويحرر نفسه من خطاياها بالكفارة كتعويض عن الذنوب والخطايا، ولذلك يقول كانط يمكن إذن للفرد أن يؤجل الخلاص من الخطايا إذا كان ممكنا تحقيقه عن طريق الكفارة، وليس بموجب مسار الحياة الخيرة. أليس من السهل أن نتصور أي نتائج أخرى عن مثل هذا الإيمان التاريخي؟ وهو يفسر بوصفه عبادة سرية ووحي من السماء ويحل نفسه في قانون مطلق لله "هو يرحم من يشاء ويقسي من يشاء" رسالة بولس إلى أهل رومية (٩: ١٨).[٦٥]

---

(64)Ibid, P.108-109

(65)Ibid, 111

خامسا: اللاهوت التاريخي والحروب الدموية

يرى كانط أن ما يبرر أحداث الرعب في تاريخ دول العالم أنها تأسست بموجب اللاهوت التاريخي. واللاهوت التاريخي مؤسس على الوحي الخارجي والمعجزات والأسرار والعفو وأعمال العفو. ويعتمد على التعليم والتقليد والنقل محفوظا في كتب مقدسة.

والاعتقاد التاريخي ليس واحدا بل متعدد. لدينا اليهودية والمسيحية والإسلام. ويصنفها كانط عقائد وليست أديانا. لأنه لا يوجد عند كانط إلا دين واحد هو الدين الأخلاقي معاصر لوجود الجنس البشري سابق لكل العقائد التاريخية. (والشائع عند العامة أن تؤخذ كلمة الدين بمعنى الاعتقاد. ولكن الدين الحقيقي خفي في الداخل يقوم في الاستعداد القلبي المتجه إلى الله مباشرة بمضمون أخلاقي).[٦٦] لهذا فاليهودية والمسيحية والإسلام ليست أديانا بل أنواع مختلفة من العقائد. ولا يمكن أن يكون هناك إلا دين واحد موجود لجميع البشر في كل زمان. بينما العقائد التاريخية أمور عارضة تختلف اختلافا كثيرا باختلاف الزمان والمكان.[٦٧]

لذلك ينحو كانط بالنقد على مسار الممارسة العملية فلا يجب القول فيها إن هذا الإنسان يدين بهذا أو ذاك الدين، لأن اليهودية والإسلام والمسيحية عقائد تاريخية. فالأفضل أن يقال إن هذا الإنسان ينتسب إلى هذه العقيدة أو تلك أي أنه يهودي أو لوثري أو كاثوليكي أو مسلم. ومصطلح الدين لا يجب استخدامه في المحاضرات العامة لأن البشر لا يمكن أن يتعقلوه أو يتعلموه، وحتى بالنسبة للغات الأكثر حداثة فهي تخلو من المصطلح المعادل لمعنى الدين.[٦٨]

فاليهودية والمسيحية والإسلام فضلا عن العقائد الوثنية دوائر مختلفة من الإيمان التاريخي يتوزع فيها الجنس البشري. وقد تتسع الدائرة أو تضيق، ولكن

---

(66)Kant, Lectures On Ethics, P.102

(٦٧) ايما نويل كانط،مشروع السلام الدائم،ترجمه إلى العربية وقدم له وعلق عليه الدكتور عثمان امين،الطبعة الثانية ،مكتبة الانجلو المصرية،ص ٩٢

(68)Kant, Religion Within The Limits Of Reason Alone,P.98

أيا كان مدى الاتساع تظل الدائرة دلالة علـــى محدوديـــة الاعتقـــاد التـــاريخي وانحصـار أتباعه في جزء من الجنس البشري.

وهذه المحدودية والانحصار لها مبرراتها الذاتية والموضوعيـــة. وتتحـــدد المبررات الذاتية بطبيعة كل عقيدة في بنائها الداخلي. (لعدم توفر أدلة معقولة علـى وقائع العقائد التاريخية، وحتى لو كانت الأدلة متوفرة فمن المستحيل أن نقنع إنسانا بشيء لا يعطيه اهتماما.)[٦٩] وتتحدد المبررات الموضوعية بالأسباب أو الدواعـي الموجودة في الواقع التي أدت إلى نشأة علم اللاهوت. والذي بفضله تصبـــح كـــل عقيدة دينية نسقا موضوعيا متجسدا في الواقع في قوى اجتماعيـــة لـــها طقوســـها وشعائرها وعباداتها وعقائدها من معجزات وأسرار، وتجاهد للحفاظ على هويتـــها وكيانها في مواجهة العقائد الأخرى.

ورغم نقاط الخلاف والتباين الذاتي بين كل عقيدة وأخـــرى إلا أن أشـــكال اللاهوت التاريخي تتشابه في بعض المسائل العقائديـــة، كـــالمعجزات والأســـرار والعفو وأعمال العفو.. إلى آخر هذه المسائل.

وهذه المسائل العقائدية هي عند كانط حد للعقل مجاوزة لكـــل إمكانـــات المعرفة الإنسانية، ويعي العقل عدم قدرته على إدراك هـــذه الموضوعـــات، ولا يستطيع إشباع مطلبه. ومن ثم يمتد باستعماله المجرد إلى هذه المسائل المفارقة ليسد النقص دون أن يجادل أو ينازع في إمكانية هذه العقائد وواقعيتها.

والاعتقاد في هذه المسائل المفارقة يسمي إيمانا دوجما طيقيا. لأنه يزعم ويدعي المعرفة بالمسائل المفارقة . وإقحام هذه المسائل في داخل الدين ينتـــج عنها كما يقول كانط التعصب والخرافة والوهم والخطأ.)[٧٠]

وفي ظل دوجماطيقية العقائد التاريخية تسعي كل عقيـــدة جـــاهدة لتوســـيع دائرتها الخاصـة، واجتذاب أتباع جدد إليها، وهو ما يمكـــن أن نسـميه بالانفتـــاح السلبي للعقيدة. لأنه انفتاح لا يقوم في جوهره على الحرية والعقل والتطـــور فـــي

---

(69)Kant. Lectures On Ethics,P.90

(70)Ibid. P 48

داخل كل عقيدة. ولكن يقوم على التعصب، والتعصب حمية دينية يغيب عنها العقل. فالمتعصب إنسان يرى الحقيقة المطلقة معتقده، والحق شريعته، والطاعة لها واجب. حمية لا ترى الحق إلا في عقيدة الذات. وكل ناقد أو رافض أو معارض، الويل له والحرب عليه واقعة. أيا كان فردا أو جماعة أو شعبا. فلا يملك المتعصب من وسائل إلا الإرهاب والحرب والفتح، والأخير اسم مهذب لمعنى الغزو. ولا نعني بالحرب هنا مجرد رفع السلاح أو سفك الدماء والتناحر فحسب. بل استخدام كل الوسائل للتأثير على وعي البشر في مختلف مستوياتهم. وهذا واقع لا تخلو منه دولة كبيرة أو صغيرة، غنية أو فقيرة، متحضرة أو نامية، وذلك لشيوع العقائد التاريخية، وما تفرزه من تعصب بين أتباعها، ولها حضور مشاهد وملحوظ في مختلف دول العالم. لذلك يقول كانط (إن الحروب التي هزت العالم وأدمت جراحه بكل أشكالها لم يكن لديها شيء سوى صراع العقائد).[71] ذلك هو الواقع الديني الذي تعيشه البشرية. وهو ليس بحديث العهد، بل قديم قدم العقائد التاريخية في التاريخ.

وإن اختلفت أساليب الحرب ووسائلها، لكن يبقى الهدف لديها واحد. هو تأكيد عقيدة الذات في مواجهة العقائد الأخرى.

حكمت الكاثوليكية في الغرب وسيطرت على الملوك وكأنهم أطفال تحركهم بالعصا السحرية، وتهددهم بالحرمان الديني، وتدفعهم إلى حروب خارجية متفرقة، في أجزاء مختلفة من العالم كالحروب الصليبية في القرن الحادي عشر. وتشن الحرب بين كل دولة وأخرى، وتتمرد الشعوب ضد الذين هم في السلطة، ويكون التعطش للدم والكراهية ضد المفكرين المعارضين في كل بلد مسيحي بعينه. وهكذا ظلت جذور هذا التنافر باقية حتى الآن تفرز العنف والقسوة والتدمير والإرهاب في داخل المصالح السياسية الكامنة في المبدأ الأساسي للايمان التاريخي الأسر الاستبدادي. ولذلك فإن ما يبرر أحداث الرعب في تاريخ الدول أنها تأسست بموجب الإيمان التاريخي.[72] لأنه ايمان دوجماطيقي يفرق البشر في دوائر ايمانية

---

(71)Ibid ,P. 98

(72)Ibid, P. 121

متصارعة. ويرتفع صوت المذهب الأرثوذكسي المرعب من أفواه المتغطرسين، باستثناء من يسمون أنفسهم مؤولي الكتاب المقدس. فيقسمون العالم المسيحي إلى أحزاب متنازعة الآراء في موضوعات الإيمان التاريخي، ويري كانط أنه لا يمكن أن يوجد اتفاق عام على الإطلاق يمكن الوصول إليه بدون العودة إلى العقل في الدين كموئل للايمان التاريخي.[٧٣] وليس أهل العقائد الأخرى أحسن حالا من المسيحية. (بل حدث في تاريخ كل الشعوب أن أخذت الدولة مذهبا رسميا في علم اللاهوت، واضطهدت المذاهب المعارضة، فأخذ المأمون المذهب الاعتزالي، واضطهد مخالفيه من أهل السنة. ثم أخذ المتوكل المذهب الأشعري واضطهد مخالفيه من أهل الاعتزال. وما زلنا نحن اليوم نأخذ المذهب الأشعري ونجعله معيار الحقيقة والتفسير الأوحد للدين. ونضطهد كل من خالفه أو كل من ميز بين المذهب والدين... علم العقائد علم تاريخي محض، يحتوي على عقائد تاريخية، ومذاهب إنسانية، أقرب إلى عقائد الفرق وإلى الملل والنحل منها إلى الدين. ومن ثم تظهر فيه الأهواء والأغراض والمصالح. فالعقائد على هذا النحو تنظير تاريخي لصراع القوي الاجتماعية.[٧٤]

(وهنا تكون الطامة الكبرى، والتي تؤدي إلى الكارثة في مجتمع المتدينين عندما تضفي قداسة ومطلقية على تصورات الإنسان عن الدين. مع أنها تصورات زمانية مكانية محدودة ونسبية.. ومن ثم يعتقد الشخص أو الأشخاص المحدودون أن ما توصلوا إليه إنما هو عين الدين والديانة، بل ويخيل إليهم آنذاك إن الشخص الذي يعتقد هذا الاعتقاد هو مثال المتدين الحق، ومن ثم تنجم أكثر حملات التكفير والرمي بالفسق والفجور فضلا عن الصدام والعراك.. ذلك لأنهم ينقلون القداسة والإطلاق والسمو التي هي صفات جوهر الدين وحقيقته ينقلونها إلى تصوراتهم النسبية المحدودة بالزمان والمكان، حتى إذا ما عجزت تصوراتهم السابقة بسبب

---

(73)Ibid ,P. 121

(٧٤) لسنج، تربية الجنس البشري، ترجمة وتعليق وتقديم الدكتور حسن حنفي، الطبعة الأولى،دار الثقافة الجديدة ص ٢٢٩

مرور الوقت والتحولات الطارئة على عقل الإنسان وحياته عن الإجابة عن تساؤلاتهم، فإنهم بدلا من التخلي عن تصوراتهم المحدودة وإزاحة الستار عن كيان الحقيقة والعودة إلى مصادر الدين الفكرية والأخلاقية للنظر فيها بعيون جديدة ليتحصل تصور جديد عن الدين أكثر تكاملا وأشد فاعلية، إنهم بدلا من ذلك يحاولون وبأي ثمن فرض تصورهم الناقص على الواقع الأمر الذي لا يدوم على المدى البعيد ويفضي إلى كارثة على المدى القريب لا محالة).[٧٥]

ولهذا لم تكن الصراعات والحروب الدينية تاريخا فقط ولكنها حاضر أيضا تعيشه البشرية. حرب البوسنة والهرسك، والشيشان، والحرب الأفغانيسة، والهند وباكستان، وشمال السودان وجنوبه، وإريتريا وأثيوبيا، والعراق وإيران، والجماعات الإسلامية في الجزائر ومصر حيث العنف الدموي في معبد حتشبسوت، وأحداث قرية الكشح، وحركة أبو سياف في جنوب الفلبين، وأحداث إندونسيا بين المسلمين والمسيحيين. والحرب بين اليهود والمسلمين في دير ياسين، صبرا وشاتيلا، ومدينة قانا، والصراع على القدس بين اليهود والمسلمين والمسيحيين في فلسطين. فالقدس مكان مقدس عند العقائد الثلاثة: هي عند المسلمين ليست مجرد مكان مقدس للعبادة، ولكنها عقيدة. منها عرج الرسول الكريم إلى السماء كما جاء في القرآن (سبحان الذي أسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى الذي باركنا حوله..) (الإسراء:١) وعلى هذا يصبح عند المسلمين التفريط في القدس تفريطا في العقيدة. والقدس عند اليهود عاصمة لمملكة داود وسليمان، وأقام فيها سليمان الهيكل، وهو مقدس عند اليهود. والقدس عند المسيحيين مقدسة فيها أعلن السيد المسيح دعوته علانية، ويقال إن فيها طريق الآلام الذي سار فيه المسيح إلى مكان الصلب، وبها كنيسة القبر المقدس للسيد المسيح.

---

(٧٥)محمد خاتمي (دكتور)، الدين والدولة بمثابة تقديم دكتور محمد كمال علي، الدار العالمية للكتب والنشر،القاهرة، ص١٧، ٢٢

الفصل الثالث

الدين الأخلاقي مجرد من دواعي الصراع والحرب

"الذي يسري في كيانـــه القـــانون الخلقي ويحركه، إنما هو مؤمـــن بإله واحد دون حاجة إلى وحـــي أو دليل."

كانط
(محاضرات في فلسفة الأخلاق)

أولا: الأساس الأخلاقي للدين

١- الحرية شرط ضروري للقانون الخلقي

في مقدمة كتاب نقد العقل العملي(٧٦) يحدد كانط المهمة الأساسية للنقد، وهو أن يبين أنه يوجد عقل عملي مجرد أو يوجد استعمال عملي للعقل المجرد فتلك مهمة هذا الكتاب، وفي تحققها تبدو واقعية مفاهيم العقل العملي ومعانيه المجردة في الفعل. تلك المفاهيم التي وجدت كمعاني إشكالية في نقد العقل النظري المجرد (وهي الخلود والحرية والله) أصبحت مطلبا للعقل العملي ليؤمن نفسه من التناقض الذي يمكن الانزلاق إليه إن حاول التفكير في اللامشروط داخل سلسلة العلل.

ويعتبر مفهوم الحرية حجر الأساس في كل النسق المعماري للعقل العملي المجرد، بوصفها شرطا للقانون الأخلاقي لا بوصفها موضوعا للفهم. بينما فكرتا الخلود والله هما على العكس ليسا شرطين للقانون الأخلاقي، ولكن شرطان للموضوع الضروري للإرادة أي الخير الأقصى، وهو معطى قبلي للإرادة المحددة بالقانون الأخلاقي، أي الإرادة الأخلاقية.

والإرادة الأخلاقية ليست إرادة خاضعة لمبادئ وقواعد ذاتية أو رغبة خاصة لأن المبادئ العملية التي تفترض موضوعا للرغبة بوصفه أساسا محددا للإرادة إنما هي مبادئ تجريبية لا يمكن اعتبارها قوانين عملية أخلاقية. لأن القانون العملي الذي يشكل أساس الإرادة وقاعدة محددة لها هو القانون الأخلاقي، قانون كلي صادر عن العقل العملي المجرد وحده. لا يعبر عن شئ إلا عن حرية إرادة العقل العملي المجرد إنه قانون الإرادة المجردة أو الإرادة الحرة.

(الإرادة هي نوع من العلية تتصف به الكائنات العاقلة، والحرية هي الخاصية التي تتميز بها العلية وتجعلها قادرة على الفعل. ولذلك في علاقة الإرادة الحرة بأفعالها تكون الإرادة هي العلة ويكون للعلية أساس محدد في العقل، وتصور العلية ينطوي على تصور القوانين، فإذا كانت الحرية هي خاصية تتصف

(76)Kant, Critique Of Practical Reason, Translated By Lewis White Beck, Third Edition, Library Of Liiberal Arts, Published By Macmillan Publishing Company, New York,1993, P. 3-4

بها الإرادة إلا أنها ليست خاصية تتصف بها الإرادة وفقا لقوانين الطبيعة. ولكن الإرادة لا توصف بأنها مجردة عن القوانين، إنها تسير في أفعالها وفقا لقوانين ثابتة لا تتحول هي قوانين من نوع خاص بدونها تكون الإرادة الحرة أمرا محالا. وليست حرية الإرادة سوى الاستقلال الذاتي أي الخاصية التي تتميز بها فتجعل منها قانونا لنفسها، **فالإرادة في جميع أفعالها هي القانون الذي تصنعه لنفسها.** ذلك القانون الذي يقول إن علينا ألا نفعل فعلا حتى يكون مطابقا للمسلمة التي يمكنها أيضا أن تتخذ من نفسها موضوعا يعد قانونا كليا شاملا. وهذه هي صفة الأمر الأخلاقي المطلق، مبدأ الأخلاقية وقانونها، وبالتالي فالإرادة الحرة الخاضعة لقوانين أخلاقية هي شئ واحد بالذات.(٧٧)

فالإرادة الحرة خاصة تتميز بها جميع الكائنات العاقلة، والإنسان لا يستطيع أن يفعل فعلا إلا تحت تأثير فكرة الحرية. لأننا نتصور ذلك الكائن عقلا عمليا أي عقلا يملك العلية بالقياس إلى موضوعاته. ولكنه عقل لا يتلقى توجيهات أحكامه من الخارج، فإرادة الكائن العاقل لا يمكن أن تكون ذاتية إلا بالقياس إلى فكرة الحرية. وهذه الإرادة الحرة من وجهة النظر العملية تتصف بها جميع الكائنات العاقلة، وهي العلة الحرة لأفعالها، **فالقانون الأخلاقي يقوم على العلية، وهي في العالم المعقول حرية متجاوزة كل شروط عالم الحس لأن الإرادة الحرة تنتمي إلى العالم المعقول المجرد.** والسؤال الآن كيف نتصور أنفسنا تصورا قبليا كعلل فاعلة عن طريق الحرية؟ ويجيب كانط إننا عن طريق الفهم لا نستطيع أن نتوصل إلا إلى معرفة الظواهر، ولا نستطيع أبدا أن نعرف الأشياء في ذاتها. وهذا يفضي بنا إلى التفرقة بين عالم محسوس وعالم معقول. والأول يتفاوت تفاوتا كبيرا وفقا لتفاوت الحساسية، بينما نجد أن الثاني يبقي دائما بذاته لا يتغير. ولكن الإنسان لا يتمكن من معرفة نفسه كما هو ذاته، لأنه لا يكتسب التصور الذي لديه عن نفسه بطريقة قبلية بل بطريقة تجريبية.. من الحس الباطن وبالتالي من ظاهرة طبيعية ومن الأسلوب الذي يتأثر به شعوره. ولكنه بعد ذلك يسلم بالضرورة وراء هذه

---

(٧٧)أما نويل كانط. تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمه وقدم له وعلق عليه الدكتور عبد الغفار مكاوي، الدار القومية للطباعة والنشر، ١٩٦٥ ،ص١٠٣، ١٠٤

الخاصية التي تتصف بها ذاته والتي تتركب من ظواهر بحتة بوجود شئ يعـــد الأساس الذي يقوم عليه هذا كله ونعني به الأنا أيا كانت بغض النظر عن طبيعة تكوينها.. ولهذا على الإنسان أن يعد نفسه عضوا في عالم معقـــول قـــد لاتصـــل معرفته به إلى أبعد من ذلك.(٧٨)

فالإنسان يجد في نفسه ملكة تميزه عن سائر الكائنات هـــي ملكـــة العقـــل، والعقل هو فاعلية تلقائية خالصة يرتفع فوق مستوى ملكة الفهم...ولكـــن الفـــهم لا يستطيع أن ينتج إلا التصورات أو المقولات التي تســـتخدم فـــي ربـــط التمثـــلات الحسية...أما العقل فيظهر ما يسمي بالأفكار وهي متجـــاوزة لكـــل مـــا تســـتطيع الحساسية أن تقدمه تجاوزا بعيدا ،وبالتالي فالعقل تنحصر مهمتـــه الرئيســـية فـــي التمييز بين العالم المحسوس والعالم العقول ومن ثم تعيين الحدود التـــي لا ينبغـــي لملكة الفهم أن تتجاوزها. فالإنسان من ناحية انتمائه لعالم محسوس هـــو خـــاضع لقوانين الطبيعة ومن ناحية انتمائه لعالم معقول هو خاضع لقوانين مســـــتقلة عـــن الطبيعة... قوانين قائمة على أساس العقل وحده. فالإنسان بوصفـــه كائنـــا عـــاقلا منتميا إلى عالم معقول لا يتصور علية إرادته الذاتية إلا من خلال فكرة الحريـــة، وفكرة الحرية مرتبطة بتصور الاستقلال الذاتي ارتباطا لا ينفصـــــم، والاســـتقلال الذاتي مرتبط بالمبدأ الشامل للأخلاق. فهو الأساس الفكري الذي تقوم عليه جميـــع أفعال الكائنات العاقلة. مثلما يعد القانون الطبيعي الأساس الذي تقوم عليـــه جميـــع ظواهر الطبيعة.(٧٩)

(وبالتالي فإن الواقع الموضوعي للإرادة المجردة أو للعقل العملي المجـــرد وجود واحد بعينه معطي قبليا في القانون الأخلاقي، الذي هـــو الأســـاس المحـــدد للإرادة المجردة، التي لا ترتكز على مبادئ تجريبية، ولكنها تحتوي تصـــور العليـــة في الحرية لأن علية الإرادة المجردة لا تحدد وفقا للقوانين الطبيعية. وعلى أســـاس تصور العلية في علاقته بالقانون الأخلاقي يبرر الاستعمال العملي لها ولكن ينكـــر كائنا مع هبوط الواقع الموضوعي لمبدأ العلية وذلك في الاستعمال النظري، طالمـــا

---

(٧٨) نفس المصدر السابق،ص١١٣

(٧٩) نفس المصدر السابق، ص١١٤، ١١٦

إن العلة غير المشروطة تجريبيا هي بالفعل تصور فارغ بشكل نظري لأنـــه لا يملك حدسا مناسبا.(٨٠)

ومفهوم السببية أو العلية كضرورة طبيعية غير ممـــاثل لمفـــهوم الســببية بوصفها حرية. فالضرورة الطبيعية خاصة فقط بوجود الأشياء مـــن حيـــث هـــي محددة في الزمان، ومن ثم بوصفها ظواهر تناقض الأشياء فـــي ذاتـــها بوصفـــها علتها. وإذا افترضنا أن الأشياء الموجودة في الزمان هي صفات الأشياء في ذاتـــها على ما يفعل اسبينوزا، فالضرورة في العلاقة السببية لا يمكن علـــى أي نحـــو أن تكون متحدة بالحرية لأن كليهما في تناقض مع الآخر. لأن علاقة السببية تدل على أن كل حدث، أو فعل يحدث في لحظة معينة من الزمـــان هـــو فعـــل ضـــروري بمقتضى شرط سابق له وطالما أن الماضي خارج عن قدرتي على التحكم فيه فكل ما أنجزه أو أفعله هو بالضرورة بسبب شروط محددة لا تكون في قدرتي. وهـــذا معناه أنني في الوقت عينه أفعل ولا أكون حرا... فإذا كنا نصف الفرد الموجـــود في الزمان بالحرية، معنى ذلك أن وجوده متضمن أفعاله، وأن أفعالـــه باعتبـــاره موجودا في الزمان لا يمكن أن تكون مستثناة من قـــانون الضـــرورة الطبيعيـــة، فالحرية إذا تكون تصورا مستحيلا.(٨١)

فالحرية الترنسندنتالية هي التي يجب التفكير فيها بوصفها مستقلة عن كـــل ما هو تجريبي، وعن الطبيعة بشكل عام سواء نظرنا إليـــها بوصفـــها موضوعـــا للحس الداخلي في الزمان، أو موضوعا للحس الخارجي فـــي كـــل مـــن الزمـــان والمكان معا. وبدون الحرية الترنسندنتالية في معناها المناسب الذي هو فقط عملـــي قبلي، فلا قانون الأخلاق ولا المسئولية يكونا ممكنين.(٨٢)

ولكي نزيل التناقض الظاهر بين آلية الطبيعة والحرية يجب أن نتذكر مـــا قيل في نقد العقل النظري المجرد، وما تضمنه، أعني أن الضـــرورة الطبيعيـــة لا

---

(80)Kant, Critique Of Practical Reason, P. 57-58

(81)Ibid . P. 99

(82)Ibid. P. 101

توجد مصاحبة للحرية لأن الذات هنا خاضعة للزمان ومحددة بوصفها ظاهرة أو مظهرا، ومن ثم فالأسس المحددة لأفعال الذات تخص الماضي فقط، ولم تعد في قدرة الذات... ولكن الذات عينها التي هي من ناحية أخرى واعية بوجودها بوصفها شيئا في ذاته ترى أن وجودها لا يخضع لشروط تجريبية، وأن وجودها كشيء في ذاته محدد فقط عن طريق القانون المعطي لذاته خلال العقل، أي القانون الأخلاقي. وفي وجوده لا شيء يكون متقدما محددا إرادته. وعندما يكون السؤال عن قانون وجودنا المعقول القانون الأخلاقي، العقل لا يسلم باختلافات زمنية ويسأل فقط عما إذا كان الحدث ينتمي لي بوصفه فعلا لي، وعندئذ يرتبط بشكل أخلاقي بالشعور عينه، سواء كان الحدث يجري الآن أو منذ زمن ماض طويل فهو ليس إلا ظاهرة فردية في عين الوعي المعقول بوجودها أي الوعي بالحرية، وهذه الظاهرة تتضمن مظاهر الاستعداد الذي هو خاص بالقانون الأخلاقي فلا يجب أن يكون محكوما بالضرورة الطبيعية التي هي مختصة به بوصفه مظهرا أو ظاهرة، ولكن يجب أن يكون محكوما وفقا للتلقائية المطلقة للحرية.

(والعلية خلال الحرية يجب دائما أن تبحث عنها خارج العالم المحسوس في العالم المعقول، والأشياء التي هي ليست محسوسة ليست معطاة لنا في الإدراك ولهذا لا يبقى شيء عدا مبدأ موضوعي لا جدال فيه هو مبدأ العلية الذي يمكن أن يوجد مستبعدا كل شرط محسوس من تحديده، أي أنه مبدأ به لا يدعونا العقل إلى أي شئ آخر كأساس محدد للعلية. بل بالأحرى ذلك المبدأ يحتويه لكونه كعقل عملي مجرد بذاته. هذا المبدأ لا يحتاج بحثا ولا اختراعا لكونه في عقل كل البشر متجسدا في وجودهم إنه مبدأ الأخلاقية علية غير مشروطة، إنه حرية وجودي ذاتي فأنا أنتمي إلى العالم المحسوس وفي عين الوقت أنتمي إلى العالم المعقول. وتعرف عليه في احترام القانون بشكل محدد، لذلك فإن واقع العالم المعقول مؤسس من وجهة النظر العملية.[٨٣]

---

(83)Ibid, P. 110

٢-القانون الأخلاقي باعث مباشر للإرادة الحرة المجردة

فالقانون الأخلاقي أو قانون الإرادة قانون قبلي هو أساس محدد للفعل ووفقا له يبدو الفعل محددا بالعقل العملي المجرد، وهو مستقل تماما عن رغباتنا الطبيعية، ولأن الإمكانية الأخلاقية للفعل لها أسبقية ففي هذه الحالة لا يكون الموضوع ولكن قانون الإرادة أي القانون الأخلاقي هو الدافع للفعل.(٨٤)

وأساس القيمة الأخلاقية للفعل أن يكون القانون الأخلاقي هو المحدد مباشرة للإرادة، ولكن إذا كان تحديد الإرادة يتم وفقا لوسائل الشعور، فإن الفعل ليس أخلاقيا... فالدافع الأخلاقي للإرادة الإنسانية، إرادة كل موجود عاقل لا يمكن أن يكون شيئا آخر أكثر من القانون الأخلاقي. لأن القانون الأخلاقي صورة السببية العقلية أو شكل من الحرية هو في الوقت عينه موضوع الاحترام، هو أمر أخلاقي يتخلى الفرد أمامه عن جميع النزعات والميول التي يحملها في نفسه. والقيمة الأخلاقية لفعل احترام القانون هي تمثل القانون ذاته وذلك لا يتم بالطبع إلا عند الكائن العاقل وحده.

(وفعل احترام القانون الخلقي يمثل جانبا من جوانب الاستعداد الأصلي للخير في الطبيعة الإنسانية، ذلك الجانب هو ما يسميه كانط استعداد الشخصية وهو القدرة على احترام القانون الأخلاقي كما هو في ذاته. هذه القدرة هي شعور أخلاقي في داخلنا ذلك الشعور هو قوة دافعة للإرادة باعتبارها إرادة حرة ، وسمة الإرادة الحرة هي سمة الخير، والخير مكتسب واكتسابه يتطلب إمكانية القدرة على احترام القانون الأخلاقي، وأن تكون هذه الإمكانية في طبيعة استعداد الشخصية، والشخصية ذاتها هي فكرة الإنسانية معقولة تماما، والاستعداد هو الأساس الذاتي هو تبني أو اختيار مبدأ أو قاعدة باحترام وقوة دافعة، فيبدو مكتسبا يناصره الاستعداد ويعززه.(٨٥)

---

(84)Ibid, P. 60

(85)Kant, Religion Within The Limits Of Reason Alone, P.22

فالقانون الأخلاقي موضوع للاحترام الأعظم. والاحترام هو شعور إيجابي لا يكون مصدره تجريبيا، بل هو شعور معروف قبليا، لذلك فإن احترام القانون الأخلاقي هو شعور ناتج عن سبب عقلي إنه هو الشعور الوحيد الذي يمكن أن نعرفه بشكل تام قبلي، ويمكن إدراك ضرورته (ولكن إذا كان كل شعور هو حسي ودوافع الاستعداد الأخلاقي يجب أن تكون حرة من كل ما هو شرط حسي. هنا يقول كانط الشعور الحسي وهو الأساس لكل ميولنا هو شرط الشعور الشخصي الذي نسميه احتراما، ولكن السبب أو العلة التي تحدد هذا الشعور الشخصي تقع في العقل العملي المجرد لأنه هو أساسه أو مصدره، وهذا الشعور الشخصي الذي نسميه احترام القانون ليس دافعا للأخلاقية إنه الأخلاقية ذاتها يعتبر بشكل ذاتي دافعا من حيث أن العقل العملي المجرد يرفض كل ادعاءات حب الذات ويعطي سلطة السيادة المطلقة للقانون... فاحترام القانون الأخلاقي كشعور أخلاقي ناتج بموجب العقل هو لا يستخدم في تقدير الفعل ولا كأساس للقانون الأخلاقي، ولكنه دافع يجعل القانون الأخلاقي ذاته قاعدته.[٨٦]

وفي تحليل أكثر وضوحا لطبيعة الشعور الشخصي وعلته يقول كانط طبيعة البشر بوصفهم موجودات حسية تتصف بالرغبة والميل والآمال والمخاوف. فالميل مثلا يجعل الدوافع الذاتية لاختيار الفرد في داخل الدوافع الموضوعية لإرادته فذلك بشكل عام يسمي حب الذات، وهنا يصبح حب الذات مبدأ عمليا غير مشروط يسمى غرور الذات. والقانون الأخلاقي وحده بكل احترام هو الذي يستبعد تأثير حب الذات ويفحص دائما غرور الذات ويحقره ومن ثم يستيقظ الاحترام من أجل الذات ويكون دافعا إيجابيا. لذلك فالقانون الأخلاقي هو سبب الاحترام وعلته. ويبقى القانون الأخلاقي دافعا ذاتيا للفعل له تأثيره على وعي الذات ومؤثرا في الشعور الذي يسمح بتأثير القانون على الإرادة.

(فاحترام القانون الأخلاقي هو الدافع الأخلاقي الوحيد للإرادة، وهذا الشعور الأخلاقي لم يتجه إلى موجود إلا على أساس أن القانون الأخلاقي محدد

---

(86)Kant, Critique Of Practical Reason, P. 79

للإرادة بشكل مباشر.. ومن مفهوم الدافع ينتهي كانط إلى مفهوم المنفعة. حيث أن القانون ذاته يجب أن يكون دافعا للإرادة الخيرة بشكل أخلاقي، فالمنفعة الأخلاقية هي منفعة ليست حسية، إنها منفعة مجردة للعقل العملي وحده. وعلى مفهوم المنفعة الأخلاقية يرتكز مفهوم القاعدة النقية بشكل أخلاقي، لأن المنفعة الأخلاقية مقتصرة على طاعة القانون. وهذه المفاهيم الثلاثة الدافع والمنفعة والقاعدة يمكن تطبيقها على الموجودات المتناهية.(٨٧) والقانون الأخلاقي تجعله الإرادة قاعدة لأحكامها. إنه البوصلة التي تستطيع به الإرادة في كل ما يعرض لها من حالات أن تميز تمييزا تاما بين ما هو خير وبين ما هو شر.(٨٨) فالفعل إن كان في توافق مع القانون الأخلاقي وتكون قاعدته دائما وفقا للقانون الأخلاقي يكون على الإطلاق خيرا وشرطا أسمى لكل خير.

إن صوت القانون الأخلاقي، في العقل العملي المجرد يرتعد أمامه كل مخطئ، ويجبر الإنسان على أن يمسك بنفسه عن الخطيئة، ولا نستطيع التعجب أو الدهشة من تأثير هذه الفكرة العقلية على الشعور، والإنسان قادر على أن يرى قبليا أن هذا الشعور لا ينفصم عن القانون الأخلاقي في كل موجود عاقل. وما ينتج عن الشعور الأخلاقي هو منفعة أخلاقية أو طاعة القانون فالقدرة على الأخذ بمثل هذه المنفعة أو الطاعة باعتبارها احتراما للقانون ذاته هي بالفعل شعور أخلاقي.

والوعي بالخضوع أو الإذعان الحر من الإرادة للقانون مصحوبا في عقلنا الخاص بضغط على كل الميول احتراما للقانون، فالقانون يأمرنا ويلهمنا الاحترام، وكما نراه ليس شيئا إلا القانون الأخلاقي. لأنه لا يوجد قانون آخر يمنع كل الميول من أن يكون لها تأثير مباشر على الإرادة عدا القانون الأخلاقي.. والفعل العملي بشكل موضوعي وفقا للقانون الأخلاقي المستبعد الميول والنوازع عن أسسه المحددة يسمى واجبا.(٨٩)

---

(87)Ibid ,p. 82-83

(٨٨) امانويل كانط ،تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق ،ص ٣٣

(89)Kant, Critique Of Practical Reason,P.84

للميول من أن يكون لها تأثير مباشر على الإرادة عدا القانون الأخلاقي.. والفعل العملي بشكل موضوعي وفقا للقانون الأخلاقي المستبعد الميول والنوازع عـــن أسسه المحددة يسمى واجبا.(٨٩)

٣- الواجب ضرورة القيام بفعل عن احترام القانون

مفهوم الواجب أو الأمر الأخلاقي يتطلب الفعل الذي يتفق بشكل موضوعي مـع القانون بينما تتطلب قاعدة الفعل الاحترام الذاتي للقانون كشكل وحيد لإرادة مجردة أخلاقية على أساسها يميز كانط بين وعي فاعل وفقا لواجب وبين وعي فاعل عن واجب أي أنه يميز بين فعل يتم وفقا لقانون، وفعل يتم عن احترام القانون. الفعـــل الأول أي الفعل وفقا لواجب هو فعل قانوني حتى وأن كانت الميول هي الأســـس المحددة لإرادة الفاعل. والثاني أي الفعل عن واجب هو فعل أخلاقـــي هـــو قيمـــة أخلاقية كامنة في الفعل عن واجب أي بغاية الواجب.(٩٠)

والواجب ربما اسم لا يثير سحرا عاطفيا في شيء، ولكن يتطلب الخضوع، وهو ليس باعثا لتحريك الإرادة بتهديد أو إرهاب. ولكنه تمسك بالقانون الذي هـــو ذاته في داخل العقل ومكتسب الاحترام. وهو القانون الذي أمامه كل الميول تكـــون خرساء مع أنها تعمل بشكل سري على الضد منه.(٩١)

والقانون الأخلاقي هو من أجل إرادة الموجود الكامل، إنه قانون القداســـة. فإرادة أي موجود عاقل متناه مهما يكن قانون الواجب باعثا لأفعاله عـــبر احـــترام القانون فلا يجب أن يوجد مبدأ ذاتي ولا يجب افتراضه أو التصديق بـــه بوصفـــه دائما من خلاله يحدث الفعل بوصفه قانونا يأمر. لذلك فالعقل العملي المجرد يحـــوم علينا أن نضع دوافع ذاتية لأفعال الواجب موضع الحافز أو الباعث الأخلاقـــي أي بدلا عن القانون ذاته أو احترام القانون الذي يأمرنا أن نعمل الواجب وأن نســـقط كل كبرياء وغرور وحب للذات.

---

(89)Kant, Critique Of Practical Reason,P.84

(90)Ibid, P.84

(91)Ibid ,P.90

فالواجب والالتزام أسماء لعلاقتنا بالقانون الأخلاقي، قانون العقل العملي المجرد وبه حقا نحن أعضاء مشرعون للملكة الأخلاقية التي هي ممكنة خلال الحرية والتي هي موضوع للاحترام، إلا أننا في الوقت عينه نخضع لها ولسنا حكاما. والخطأ في وضعنا بوصفنا مخلوقات أننا ننكر بغرور احترام القانون المقدس الموجود في روحنا.(٩٢) ولا نلتفت إلى الجذر الذي يرتقي بالإنسان فوق ذاته باعتباره جزءاً من العالم الحسي. ذلك الجذر ليس شيئا آخر إلا الشخصية، أي الحرية والاستقلال الذاتي عن الطبيعة الميكانيكية، ليخضع لقوانين عقله العملي المجرد. لذلك يبدو الفرد منتميا إلى عالمين: الأول هو عالم الحس، والآخر خاضع فيه لشخصيته الخاصة من حيث هو منتم إلى العالم المعقول المجرد بندائه الأسمى وعميق احترامه. فالقانون الأخلاقي مقدس لأنه قانون العقل العملي المجرد والإنسان الكامل. والإنسان باعتباره منتم إلى عالم الطبيعة الحسية ليس مقدسا. ولكن الإنسانية في شخصه يجب أن تكون مقدسة بالنسبة له، فالإنسان ومعه كل مخلوق عاقل هو غاية في ذاته خاضع للقانون الأخلاقي أو للعقل العملي المجرد الذي به يتأكد الاستقلال الذاتي للإرادة وحريتها. لذلك فالشخص لا يجب أن ينظر إليه على الإطلاق كوسيلة بل هو غاية في ذاته. وفكرة الشخصية تؤدي إلى يقظة الاحترام أو الشعور الأخلاقي لأنها تضع أمام عينينا سمو طبيعتنا الخاصة وتظهر لنا في الوقت نفسه عدم ملائمة سلوكنا معها.(٩٣)

غير أن هذا القانون الأخلاقي كواجب أو كقانون مطلق للعقل العملي المجرد لا ينطبق على الإرادة الإلهية لأن فعل "يجب" هنا يكون في غير موضوعه الصحيح. (٩٤)

والقانون الأخلاقي كأمر مطلق صادر عن العقل العملي المجرد يعبر عنه كانط في صيغ شكلية أو صورية يتم بها تحديد الفعل. فإذا كان الفعل يتم عن احترام القانون الأخلاقي يكون خيرا في ذاته، وتكون قاعدته دائما وفقا لهذا

---

(92)Ibid, P. 86

(93)Ibid , p. 90-91

(٩٤)امانويل كانط، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق،ص٤٩

القانون، هي على الإطلاق ومن كل جانب خيراً وشرطاً أسمى لكل خير. ويقول كانط إن هذا يفسر مفارقة المنهج في الفحص النقدي للعقل العملي والمفارقة هي أن تصور الخير والشر لا يكونان محددين بشكل قبلي من جانب القانون الأخلاقي. فإذا لم نعرف القانون الأخلاقي مبدأ مجردا وإرادة محددة قبليا، فإن علينا أن نترك الخير والشر دون قرار حتى لا نفترض مبادئ تعسفية.[٩٥]

وعندما يكون القانون الأخلاقي أمرا مطلقا دافعا للإرادة الأخلاقية أو مبدأ للإرادة الأخلاقية المجردة به تحديد الفعل الذي يكون فعلا ضروريا وخيرا في ذاته. ولكن إذا كان الفعل خيرا لمجرد أنه وسيلة لتحقيق شئ آخر فإن الأمر المطلق يكون عندئذ أمرا شرطيا. أما إذا تصورناه بوصفه خيرا في ذاته وبالتالي في إرادة تكون في ذاتها مطابقة للعقل العملي المجرد كمبدأ لتلك الإرادة فإنه يكون عندئذ أمرا مطلقا.[٩٦] فالأمر المطلق وحده هو الذي يوصف بأنه قانون عملي مجرد، قد استبعد حقا عن سلطانه الأمر كل خليط من منفعة أيا كان نوعها. وقد سلمنا به كأمر مطلق لأن هذا التسليم لاغنى عنه لتفسير تصور الواجب. فالتحرر من كل منفعة في فعل الإرادة الصادر عن الواجب هو العلامة المميزة التي تفرق بين الأوامر المطلقة والأوامر الشرطية فإن اتخذ الأمر طابع الأمر الشرطي فلا يصلح أن يكون أمرا أخلاقيا.[٩٧]

فالأخلاق تقوم على احترام القانون الأخلاقي وطاعته من الواجب وليس عن الميل التلقائي عند الإنسان. فمثلا الحض على الأفعال النبيلة العقل ليس مدفوعا لشيء عدا وهم أخلاقي وغرور ذاتي. لأن البشر ليسوا مدفوعين لأفعالهم الأخلاقية عن واجب أو عن احترام القانون الأخلاقي. بل عن اعتقادهم أن تلك الأفعال متوقعة منهم بسبب ميزتهم الخاصة. وهم بذلك لا يحققون روح القانون الأخلاقي عندما يحاكون مثل هذه الأفعال لأن روح القانون تقوم في الاستعداد الخاضع المستسلم لاحترام القانون وليس في الصفة القانونية للفعل... فكل الأفعال

---

(95) Kant, Critique Of Practical Reason,P.65

(٩٦) كانط، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ص ٥١

(٩٧) نفس المرجع السابق ص ٨٠

الأخلاقية تستحق التقدير إذا كان قانون الواجب يأمر ولا يترك لنا الاختيار لما يوافق ميولنا. فهذه هي الطريقة الوحيدة لتمثل الأخلاق التي تعلم وتثقف الروح بشكل أخلاقي.(٩٨) لأن أساس القيمة الأخلاقية للفعل أن يكون القانون الأخلاقي هو المحدد المباشر للإرادة، أما إذا كان تحديد الإرادة يتم وفقا لوسائل الشعور فإن الفعل ليس أخلاقيا. فمثلا الأمر القائل "حب الله فوق الكل والجيران والذات" (هذا الأمر يتطلب احترام القانون الذي يأمر بالحب، ولكن إذا نظرنا إلى حب الله بوصفه ميلا هنا يكون الغرور لأنه حب مستحيل، ذلك لأن الله ليس موضوعا للحس. فالحب الحسي يكون ممكنا نحو البشر، ولكن لا يمكن أن يكون مأمورا به لأنه لا يمكن بالنسبة للشخص أن يحب شخصا آخر لمجرد الأمر. وعلى ذلك فالحب العملي أو الحب الأخلاقي هو الذي يمكن أن يكون مفهوما فيه أنه لب كل القوانين... أن نحب الله بهذا المعني أن نفعل أوامره بسرور، وأن يحب الفرد جاره يعني ممارسة كل الواجبات نحوه بسرور... وإذا كان المخلوق العاقل يمكن أن يصل إلى مرحلة محبة ما يفعله فهذا معناه أنه لا يوجد هناك كائن فيه رغبة تدفعه للانحراف عن القوانين، ومثل هذا المستوي من الاستعداد الأخلاقي لا يمكن لمخلوق أبدا أن يبلغه ذلك لأنه مخلوق لا يمكن أن يكون حرا من الرغبات والميول الطبيعية وهي لا تتفق مع القانون الأخلاقي فهي من مصدر مختلف تماما. وبالإشارة إلى الرغبات والميول يكون من الضروري تأسيس الاستعداد الأخلاقي للمخلوق على محددات أخلاقية وليس على رغبة جاهزة، أي يؤسس الاستعداد الأخلاقي على الاحترام الذي تتطلبه طاعة القانون.(٩٩)

<u>٤- الخير الأقصى الموضوع الضروري للإرادة الحرة إرادة العقل العملي المجرد</u>

إذا كان القانون الخلقي هو الدافع الوحيد للإرادة المجردة، وأساسا محددا لها في الفعل مجردا عن كل ما هو مادي أو تجريبي أو موضوع للميل أو الرغبة. فإن الخير الأقصى هو موضوع للعقل العملي المجرد أو للإرادة المجردة ولا يجب

(98)Kant, Critique Of Practical Reason, P. 89

(99)Kant, Critique Of Practical Reason , P. 87

اعتباره دافعا للإرادة المجردة. ذلك لأن القانون الأخلاقي وحده هو الذي يجب اعتباره باعثا للإرادة المجردة أو باعثا للفعل، فإن كان الفعل يتم عن احترام القانون الأخلاقي كان خيرا في ذاته، ومن ثم فإن القانون الأخلاقي أساس للخير الأقصى ولذلك يقول كانط (إذا لم نعرف القانون الأخلاقي مبدأ مجردا وإرادة محددة قبليا، فإن علينا أن نترك الخير والشر دون قرار).(١٠٠) ولكن إذا افترضنا موضوعا تحت اسم الخير كدافع للإرادة سابق للقانون الأخلاقي، عندئذ يكون القانون الأخلاقي مشتقا وفي تبعية له، وكذلك ينتج قواعد محددة للإرادة خارجة عن القانون الأخلاقي. وفي هذه الحالة لا يكون القانون الأخلاقي قاعدة أو أساسا محددا للفعل الأخلاقي أو كدافع للإرادة المجردة. وكانط يعتبر القانون الأخلاقي باعثا مباشرا للإرادة المجردة إن كان فعلها في توافق معه يكون خيرا في ذاته، وتكون قاعدة الفعل وفقا لهذا القانون هي على الإطلاق ومن كل جانب خيرا وشرطا أسمى لكل خير.

لذلك يؤكد كانط أن القانون الأخلاقي هو الباعث الأساسي للإرادة المجردة بينما الخير لأقصى هو موضوعها.

(ومفهوم الخير الأقصى مفهوم غامض، فالأقصى يمكن أن يفهم بمعنى الأسمى أو الكامل، فالأول هو شرط غير مشروط، والآخر هو الكل الذي لا يكون جزءا من كل من نفس النوع... ذلك الكل هو مركب من الفضيلة والسعادة، فالفضيلة والسعادة مصطلحان ضروريان يرتبطان في مفهوم واحد هو الخير الأقصى).(١٠١) ويثير كانط السؤال عن طبيعة هذه العلاقة بين الفضيلة والسعادة، وهل هي علاقة تحليلية وارتباط منطقي وفقا لقانون الهوية أم هي علاقة تركيبية وفقا لقانون العلية؟.

وتعارضت المدارس اليونانية القديمة (الأبيقورية والرواقية) في تعريفها مفهوم الخير الأقصى، وكلاهما قد اتبع منهجا واحدا بعينه وهو أن التمسك

---

(100)Ibid,P. 65

(101)Ibid, P.116-117

بالفضيلة والسعادة لا يكون عنصرين مختلفين في الخير الأقصى، ولكن كل منهما يبحث عن أساس المبدأ تحت قاعدة الهوية. ولكنها اختلفت في انتقاء المبدأ الأساس. الرواقية تؤكد أن الفضيلة هي الخير الأقصى والسعادة هي وعي بهذه الفضيلة. بينما أقرت الأبيقورية أن السعادة هي الخير الأقصى، وأن الفضيلة شكل من السعادة المعقولة.

وهكذا تبدو لهما الفضيلة والسعادة في تجانس، ولكنهما ليستا شيئا واحدا بعينه بالنسبة للخير الأقصى. وهنا يثار السؤال كيف يكون الخير الأقصى ممكنا بشكل عملي؟ ويجيب كانط (إن ثمة مشكلة صعبة وصعوبتها ظاهرة في تحليل السعادة والأخلاقية كعنصرين مختلفين للخير الأقصى، ارتباطهما معا لا يمكن معرفته بشكل تحليلي كما لو أن الشخص الذي يبحث عن سعادته يجد نفسه فاضلا، أو أن المتبع الفضيلة يجد نفسه سعيدا بهذا السلوك. إن الخير الأقصى مركب من تصورين وهذا التركيب معروف قبليا بوصفه ضروريا وعمليا ولا يمكن اشتقاقه من الخبرة.. لأن الخير الأقصى العملي هو تركيب ضروري من الفضيلة والسعادة، وأي من الفضيلة والسعادة لا يمكن افتراضها عن طريق العقل العملي بمعزل عن الأخرى، غير أن هذا التركيب لا يمكن أن يكون تحليليا، ولا يمكن أن يكون كارتباط العلة بالمعلول لأنه تركيب خاص بالخير العملي. أي أنه خير ممكن من خلال الفعل. فإن تكون الرغبة في السعادة دافعا إلى الفضيلة فذلك مستحيل على الإطلاق لأن القواعد التي تضع أساسا محددا للإرادة رغبة من أجل سعادة الفرد هي ليست أخلاقية على الإطلاق، ولا يمكن استخدامها كأساس للفضيلة. وبالمثل أيضا أن تكون قواعد الفضيلة سببا كافيا للسعادة فذلك مستحيل أيضا، طالما أن الترابط العملي للعلل والمعلولات في العالم هو نتيجة لتحديد الإرادة المعتمدة على معرفة القوانين الطبيعية واستخدامها من أجل أغراضها.[١٠٢]

وبناء على هذا لا يوجد ارتباط ضروري كاف بالنسبة للخير الأقصى بين السعادة والفضيلة في العالم. ولكن الخير الأقصى يحتوي على هذا الترابط بين الفضيلة والسعادة في مفهومه، وهو موضوع قبلي ضروري للإرادة. واستحالة

---

(102)Ibid, P.119

الخير الأقصى معناه أن القانون الأخلاقي زائف لأنه إذا كان الخـــير الأقصـــى مستحيلا وفقا للقواعد العملية فإن القانون الأخلاقي عندئذ يأمر بما يكون خياليـــا وموجها إلى غايات خيالية فارغة بل وزائفة. وإذا كان ثمة صراعـــا فـــي العقـــل النظري بين الضرورة الطبيعية والتحرر من علية الأحداث في العالم، فـــإن ذلـــك الصراع محلول من حيث أن الأحداث في العالم مجرد مظاهر فقط، والفرد فـــاعل بوصفه مظهرا حتى في إحساسه الداخلي الخاص عليته في العالم المحسوس دائمـــا في توافق مع آلية الطبيعة. بينما في العقل العملي، يكون من الزيف الزعم بتحقيـــق السعادة على أساس استعداد فاضل، ولكن هذا الزيف ليس مطلقا بل مشروطا مـــن حيث أن الاستعداد يعتبر شكلا للعلية في العالم المحسوس ومن ثم يكون زائفا فقـــط إذا افترضت أن فكري ووجودي في هذا العالم نوع من الوجود المعقول، لذلك هنـــا يكون زائفا بشكل مشروط. ولكن عندما أبرر فكري ووجودي بوصفي نومين فـــي عالم معقول، فإنه يوجد عندي القانون الأخلاقي كأساس محدد معقول مجرد لعليتي (في العالم المحسوس)، ومن الممكن أن يكون لأخلاقية الاستعداد علاقة ضروريـــة بوصفها علة للسعادة كمحلول في العالم المحسوس.ولكن هذه العلاقة غير مباشـــرة هي عن طريق مبدع الطبيعة العاقل.(١٠٣)

ولما كانت الإرادة المجردة عند كانط في تطابق والعقل العملي المجرد فـــإن الخير الأقصى هو الغاية القصوى للإرادة المجردة والموضوع الحقيقي للعقل العملـــي المجرد، وهو ممكن بشكل عملي وتشير إليه قواعـــد الإرادة المجـــردة ولـــه واقـــع موضوعي فيما يسمي مركب الخير الأسمى والسعادة. فالخير الأسمى أو الأخلاقيـــة هو العنصر الأول للخير الأقصى بينما تشكل السعادة العنصر الثاني له، وهي تفصل بوصفها مشروطة بشكل أخلاقي كنتيجة ضروريـــة للأخلاقيـــة. وبـــهذا الخضـــوع والتبعية من السعادة للأخلاقية يكون الخير الأقصى هو الموضوع التـــام والنـــهائي للعقل العملي المجرد أو للإرادة الحرة المجردة، إرادة العقل العملي المجرد.

<u>ه - الخلود والله شرطان ضروريان لتحقيق الخير الأقصى في العالم</u>

---

(103)Ibid, P. 120-121

تحقيق الخير الأقصى في العالم هو موضوع ضروري للإرادة المحددة بالقانون الأخلاقي، والتوافق الكامل للإرادة مع القانون الأخلاقي هو كمال للموجود العاقل ولكن ليس في عالم الحس، إنه مطلب عملي ضروري يقوم في ترقي لانهائي نحو التوافق الكامل مع القانون الأخلاقي. والترقي إلى ما لانهاية يكون ممكنا فقط كموضوع حقيقي لإرادتنا بموجب افتراض خلود النفس (أي الوجود الدائم لشخص الموجود العاقل عينه) ويكون الخير الأقصى ممكنا بشكل عملي بافتراض خلود النفس.(١٠٤)

بينما افتراض وجود الله كمصادرة للعقل العملي المجرد هو من أجل إمكانية تحقيق الشق الثاني للخير الأقصى أي السعادة المناسبة للأخلاقية. والسعادة هي شرط الموجود العاقل في العالم، حيث كل شئ يسير وفقا لإرادته وفي تناغم مع الطبيعة ومع غايته ومع الأساس المحدد الضروري لإرادته أي القانون الأخلاقي. ولكن القانون الأخلاقي حرية يأمر من خلال دوافع مستقلة عن الطبيعة وعن رغباتها. والموجود العاقل القاطن في العالم هو جزء من العالم وليس علة له أو علة للطبيعة ذاتها. لذلك فالرباط الضروري بين القانون الأخلاقي والسعادة مفقود، لأن الإنسان كجزء من الطبيعة وليس علة لها لا تستطيع إرادته أن تجعل الطبيعة في تناغم مع المبادئ العملية أو القانون الأخلاقي. لذلك كانت المهمة العملية للعقل العملي المجرد في السعي الضروري وراء الخير الأقصى أن يسلم بوجود الله، علة وسببا لكل الطبيعة ولكنه مغاير لها وهو الأساس لتوافق السعادة مع الأخلاقية وبه تتحقق إمكانية الخير الأقصى، فهو أساس توافق الطبيعة مع القانون الأخلاقي. فوجود الله هو الأساس لتوافق الطبيعة ليس مع أفعال أخلاقية في شكلها وصورتها ولكن مع الأخلاقية أو القانون الأخلاقي بوصفه دافعا للأفعال الأخلاقية. وبالتالي يكون الخير الأقصى ممكنا في العالم بناء على افتراض العلة الأسمى للطبيعة أو افتراض وجود الله بوصفه مصادرة لإمكانية الخير الأقصى،

---

(104)Ibid, P. 129

وهو في الوقت عينه مصادرة لواقع الخير الأصلي الأقصى أي مصادرة على وجود الله. (١٠٥)

ولما كان الخير الأقصى يرتبط بالضرورة بالواجب، باعتبار القانون الأخلاقي أحد عناصره، فالواجب مطلب الافتراض المسبق لإمكانية الخير الأقصى، أي افتراض وجود الله فافتراضه ضروري بشكل أخلاقي، وعلينا أن نلاحظ أن الضرورة الأخلاقية هي ذاتية، وعلينا أن نفهم أن افتراض وجود الله هو افتراض ضروري ليس بوصفه أساسا لكل إلزام، لأن الإلزام يرتكز على العقل ذاته، ولكن افتراضه من أجل تحقيق الخير الأقصى في العالم، وهو إمكانية لا يمكن أن ندركها إلا بواسطة افتراض وجود الله. وافتراض وجوده مرتبط بالوعي بواجبنا وإن كان الغرض ذاته ينتمي إلى مجال العقل النظري... لكن في الإشارة إلى القدرة على إدراك موضوع الخير الأقصى عن طريق القانون الأخلاقي بوصفه مطلبا عمليا يمكن أن يسمى إيمانا. وهو إيمان عقلي مجرد لأن العقل المجرد وحده سواء في استعماله النظري أو في استعماله العملي، هو منبع أو مصدر ينبثق منه ذلك الإيمان العقلي المجرد. (١٠٦)

وهكذا من مفهوم الخير الأقصى بوصفه موضوع الغاية النهائية للعقل العملي المجرد، القانون الأخلاقي يؤدي بنا إلى الدين. فالدين هو معرفة بكل واجباتنا الأخلاقية كأوامر إلهية، ليس بوصفها عقوبات أو أوامر تعسفية لإرادة خارجية. ولكن بوصفها قوانين لإرادة حرة. وهذه القوانين يجب اعتبارها أوامر للموجود الأسمى من خلال العقل العملي المجرد، وكل أخلاقي يعمل على تحقيق الخير الأقصى ويجاهد من أجل ذلك الأمل ويجعل واجبه الخضوع للقانون الأخلاقي. والقانون الأخلاقي يأمرنا أن نجعل الخير الممكن الأقصى في العالم الموضوع الغائي لسلوكنا... وعندما تدفع الأخلاق إلى الواجب، ويكون الأخلاقي

---

(105)Ibid, P. 131

(106)Ibid, P. 132

يقظا للترقي إلى الخير الأقصى عن اشتياق لا عن أنانية تكون الخطوة الأولى إلى الدين قد بدأت.(١٠٧)

وعلى هذا يمكن تسمية الأخلاق مبدأ السعادة، لأن الأمل فيها ينهض أولا مع الدين. ولكن ليست سعادة البشر هي الغاية النهائية لله في خلق العالم بل الخير الأقصى لأن الخير الأقصى يضيف إلى رغبة الموجودات العاقلة أن تكون سعيدة شرط أن تكون مستحقة للسعادة، ولا استحقاق للسعادة إلا بالأخلاقية. وبها وحدها يمكن الأمل للمشاركة في السعادة بيد الخالق الحكيم ذلك أن الأخلاقية ليست هي مبدأ كيف نصبح سعداء ولكن هي مبدأ كيف نكون مستحقين للسعادة. فالفرد لا يجب أن يعتبر الأخلاق ذاتها بوصفها مبدأ للسعادة أو بوصفها وصية أو أمرا في كيفية اكتساب السعادة، لأن اهتمام الأخلاق موجه إلى الشرط المعقول للسعادة وليس لوسائل تحقيقها.(١٠٨)

ثانيا: الدين الأخلاقي دين عملي

الدين الأخلاقي عند كانط هو دين الفطرة، يتأسس وجوده في الشعور الأخلاقي، ولهذا كانت الأخلاق افتراضا مسبقا وأساسا لوجوده. ويستخدم كانط مصطلح الدين الأخلاقي، دين الفطرة، ودين العقل النقيء والمعنى واحد لديه بلا اختلاف.

والدين الأخلاقي هو دين الفطرة دين عملي يجمع بين الأخلاق واللاهوت. ولكن كانط ناقدا للاهوت النظري واللاهوت التاريخي، وكلاهما لا يشكل مطلبا للدين الأخلاقي لأننا كي نجعل أنفسنا قادرين على أن نفعل الواجب الأخلاقي فهذا لا يتعلق بالمعرفة النظرية لمعاني الألوهية. لهذا فان اللاهوت المطلوب للدين الأخلاقي يجب أن يحتوي على شيء واحد بعينه هو افتراض شرط تحقيق الخير الأقصى أو شرط الكمال الأخلاقي. أي افتراض وجود الله مشرع القانون المقدس والحاكم الرحيم والقاضي العادل وكل هذه الصفات الأخلاقية تشكل تصور الله

---

(107)Ibid, P. 136

(108)Ibid, P. 137

المطلوب للدين الأخلاقي.[109] وإلى جانب هذه الصفات الأخلاقية لله هناك أيضا صفات طبيعية تزيد من فاعلية الصفات الأخلاقية، مثل كونه عليما قديرا حاضرا في كل مكان، ووحدة الموجود الأسمى شرط مطلوب لصفاته الأخلاقية. لأن الموجود الذي هو أعظم قداسة ورحمة وحكمة يجب أن يكون عالما ينظر إلى أخلاقنا الداخلية المعتمدة على استعدادنا الأخلاقي، ولهذا السبب يجب أن يكون حاضرا في كل مكان. ومبدأ الأخلاقية أو افتراض شرط الكمال الأخلاقي لا يمكن تصوره بغير افتراض إرادة الحكمة الأسمى أو الموجود الأسمى. وهذا يشكل كل جوهر اللاهوت في الدين الأخلاقي، ومصادره ليست موجودة في التأمل النظري بل في العقل الصحيح أو العقل العملي. ولا غرض للعقل العملي سوى أن نفعل الواجب ولو بحثنا عن مصادر لاهوت الدين الأخلاقي،[110] لن نجد سوى أن التفسير الواضح للأخلاق يؤدي بنا إلى الاعتقاد في الله، والاعتقاد هنا لا يعني الثقة في الوحي، ولكن الثقة تنشأ من استعمال العقل العملي الذي ينبثق عنه مبدأ الأخلاقية حيث نجد أن الاعتقاد بالله محفور بعمق في شعورنا الأخلاقي، ذلك الشعور لا يمكن أن تستأصله أو تزيله البراهين النظرية، لأن الاعتبار الأسمى في الأخلاق هو نقاء الاستعداد الأخلاقي، وهذا الاعتبار يفقد قوته إذا لم يجد موجودا يلتفت إليه. وبدون الاعتقاد في هذا الموجود لا يصل الإنسان للوعي بالقيمة الأخلاقية الاسمي. لأن الله فقط هو الذي ينظر إلى استعدادنا الأخلاقي وهو الحافز والباعث الذي يعزز ويقوي هذه الاستعدادات.

ومن المستحيل أن نعزز الاستعداد الأخلاقي دون أن ندرك في الوقت عينه أن هذا هو بالنسبة للموجود الاسمي كتاب مفتوح. ولا نستطيع أن نكون أخلاقيين دون الاعتقاد في الله. وكل التصورات الأخلاقية أو المفاهيم الأخلاقية تكون بلا معنى إذا لم يكن هناك موجود يدعمها، وهذا هو تصور الله في الدين الأخلاقي. ويكفي أن نعرف أن الله هو النموذج للكمال الأخلاقي وهو بالنسبة للأخلاق خير

---

(109)Kant, Lectures On Ethics, P. 80

(110)Kant, Religion Within The Limits Of Reason Alone, P. 137

وعدل وإرادة بالنسبة لها مصيرنا يكون مثل سلوكنا. ولهذا كل محاولات استدلال معرفة الله عن طريق الضرورة العقلية لا حاجة بها في الدين الأخلاقي لأن معرفة الله تقوم على الإيمان المؤسس أخلاقيا، وليس من الضروري للإيمان الأخلاقي أن يكون قابلا للبرهان المنطقي. والموجود الاسمي بالنسبة للعقل النظري هو فكرة أو مثال يتوج بها نسق المعرفة الإنسانية، ولكن لا يستطيع العقل النظري إثبات واقع موضوعي لهذه الفكرة ولا إنكاره. وهذه الثغرة في اللاهوت النظري أو التأملي كاللاهوت مفارق أو إشكالي (والمسمى واحد) يتجاوزها كانط في اللاهوت الأخلاقي. فالحقائق اللاهوتية ليس لها أي وجود إن لم تؤسس على قوانين الأخلاق. بينما تأسيسها في الأخلاق يقيمها شرط للخير الأقصى الذي هو موضوع الإرادة المجردة أو موضوع للعقل العملي المجرد يشترط تحقيقه افتراض وجود الله كمسلمة أو مصادرة للعقل العملي المجرد. وهذا هو ما يؤكد عليه كانط في نقد العقل العملي.[111] حيث يبين كيف أن الرباط الضروري بين القانون الأخلاقي والسعادة مفقود لأن الإنسان جزء من الطبيعة وليس علة لها. ولا تستطيع إرادة الإنسان أن تجعل الطبيعة أو السعادة في توافق مع القانون الأخلاقي، لذلك كانت المهمة العملية للعقل العملي المجرد في السعي الضروري وراء الخير الأقصى أن يسلم بوجود الله علة وسببا للطبيعة. وأساسا لتوافق السعادة والأخلاقية أي أساسا لتحقيق إمكانية الخير الأقصى. وبهذا جعل كانط الأخلاق أساسا للدين.

فالدين يفترض الأخلاق مسبقا ولذلك يؤكد أن كل دين لا يفترض الأخلاق مسبقا إنما هو دين العبادات الخارجية، والخدمات والمدائح. وكل الأديان الوثنية هي من هذا النوع لا تؤسس على الأخلاق، والله فيها مخيف غيور علينا أن نرضيه ونتصالح معه بالتملق والبخور.

(ولهذا يجب أن تكون الأخلاق أساس الدين، وأخلاق كهذه واجب مطلق يلزمنا أن نكون أخلاقيين في ذاتنا ولذاتنا، مهما كان الآخرون أخلاقيين أو غير أخلاقيين. علينا أن نلتزم الواجب بغض النظر عن الأمل في أن نكون سعداء،

---

(111)Kant, Critique Of Practical Reason, P. 131

ولكن هذه الأخلاق تبدو مستحيلة بدون افتراض موجود أسمى، مقدس، ورحيم، وعادل، بدونه تكون الأخلاق مطلقة ومثالية صورية، فهو الذي يعطي التحقق للخير الأقصى أو للكمال الأخلاقي.(١١٢)

لذلك يجب أن يسير الدين والأخلاق معا يد في يد، غير أن المدارس الفلسفية القديمة (الرواقية والأبيقورية) كانت على الضد من ذلك، ولذلك فشلت في حل مشكلة الخير الأقصى بشكل عملي، والسبب هو أنها جعلت استعمال الإرادة الإنسانية لحريتها الأساس الوحيد الكافي لإمكانية الخير الأقصى. وظنوا أنهم ليسوا بحاجة إلى وجود الله من أجل هذا الغرض. وحاولوا تأسيس مبادئ الأخلاق مستقلة بذاتها عن أي مصادرات وصنعوا من علاقة العقل بالإرادة مبدأ الأخلاقية كشرط عملي أسمى للخير الأقصى، ولكنه لم يكن شرطا كافيا.(١١٣) لأن مفهوم الفضيلة وفقا للأبيقورية يقوم على قاعدة هي أقصى سعادة الفرد. والشعور بالسعادة بالنسبة للرواقية إنما هو على العكس متضمن في الوعي بالفضيلة. وقد عرفت مفهوم الخير الأقصى بالفضيلة والسعادة معا ولكن ليس بوصفهما عنصرين مختلفين، ذلك لأن كليهما أقام الهوية بين الفضيلة والسعادة في مفهوم الخير الأقصى، ولم يعد من ضرورة إذا لوجود الله.

وعلى خلاف الأبيقورية والرواقية يقول كانط إن أفعالنا الأخلاقية تكتمل خلال الدين، وبدون وجود الله الإلزام الأخلاقي بلا باعث، فافتراض وجود الله يوفر الشرط الذي بموجبه يمكن التفكير في القوة الملزمة للقوانين الأخلاقية. وفضلا عن ذلك إذا كان هناك بشر يفعلون خيرا مع أنهم لا يؤمنون بالله، فإن فعلهم هذا ليس عن مبدأ بل عن دواعي حسية. فأولئك البشر لا يفعلون بناء على مبادئ ولكن من أجل الخير الذي هو محسوس. ودع مثل هذا الإنسان يجد نفسه في موقف صعب، ودع الرذيلة تبتسم له، ودعه في وضع يستطيع التعدي على القانون دون أن يفقد اسمه الخير .عندئذ إذا لم يكن لديه إيمان بالله يدعمه فإنه في

---

(112)Kant , Lectures On Ethics ,P. 82

(113)Kant, Critique Of Practical Reason,P. 132

طريق الشر. ومن الأفضل لنا أن نعترف أن الكمال الأخلاقي بحاجة إلى الإيمان بالله كباعث للفعل الأخلاقي، ولكن ليس أساسا له لأن الأساس هو في الاستعداد الأخلاقي الذاتي للفرد.(١١٤)، وهذا الاستعداد يسميه كانط الاستعداد للخير في الطبيعة الإنسانية، ويقسمه ثلاثة أقسام:

١ -*استعداد للحيوانية*، باعتبار الإنسان كائنا حيا، وهذا الاستعداد في الجنس البشري يمكن وصفه تحت مسمى حب الذات الطبيعي الآلي، وليس للعقل فاعلية فيه، وهو ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

الأول، المحافظة على الذات. والثاني المحافظة على النوع عن طريق الغريزة الجنسية والعناية بالنسل. والثالث هو الدافع الاجتماعي للاجتماع بالآخرين والمحافظة على المجتمع.

في الاستعداد للحيوانية في الجنس البشري مغروز كل أنواع الرذائل التي يمكن أن تسمى رذائل الطبيعة الخشنة، ولكنه ليس جذرا لها.

٢ -*الاستعداد للإنسانية*، باعتبار الإنسان كائنا حيا وفي الوقت عينه عاقلا، وهذا الاستعداد يوضع تحت مسمى حب الذات الطبيعي، وفيه للعقل دور، ونحكم على أنفسنا بالسعادة أو عدم السعادة بعمل مقارنة مع الآخرين. ومن حب الذات ينبثق الميل لاكتساب التقدير في نظر الآخرين نظرا للشعور الأصيل بالمساواة الذي لا يسمح لأحد بالتعالي عليه، بينما يجاهد الآخرون لبلوغ هذا التعالي .وهنا تنشأ تدريجيا الرغبة في التفوق على الآخرين، وبموجب هذه الرغبة تشتد الغيرة والمنافسة، وهما مصدر كل الرذائل. ولكن الرذائل لا تنبثق عن الطبيعة كجذر لها إنها ميول، وهذه الميول يجب أن تسمي رذائل التحضر والمدنية وأشدها الحسد ونكران الجميل، والحقد وأذى الغير، فهذه الرذائل تتجاوز كل ما هو إنساني ويمكن أن تسمي رذائل شيطانية.

٣ - *استعداد الشخصية*، باعتبار الإنسان كائنا عاقلا، وفي الوقت عينه موجودا له اعتباره. فاستعداد الشخصية هو القدرة على احترام القانون الأخلاقي كما هو في ذاته، وهذه القدرة هي شعور أخلاقي في داخلنا، وهذا الشعور قوة دافعة للإرادة

---

(114)Kant, Lectures On Ethics , P.85

باعتبارها إرادة حرة. وسمة مثل هذه الإرادة هي سمة الخير، والخير مكتسب واكتسابه يتطلب إمكانية القدرة على احترام القانون الأخلاقي، وأن تكون هذه الإمكانية في طبيعة استعداد الشخصية، والشخصية ذاتها هي فكرة الإنسانية معقولة تماما، والاستعداد هو الأساس الذاتي، هو اختيار مبدأ أو قاعدة باحترام وقوة دافعة، فيبدو مكتسبا بناصره الاستعداد ويعززه.

وإذا نظرنا إلى هذه الاستعدادات الثلاثة التي نسميها إمكانات نجد أن الاستعداد الأول لا يتطلب العقل، والثاني يؤسس العقل العملي الخاضع لدوافع أخرى، بينما الاستعداد الثالث هو المتجذر في العقل الذي هو العقل المجرد الذي يضع القوانين الأخلاقية بشكل غير مشروط.(١١٥)

والإيمان الأخلاقي إيمان الثقة بالله. بمعنى أننا إذا فعلنا أقصى ما يمكن في قدراتنا نتمنى من الله بحكمته وخيره أن يصلح جوانب قصورنا وأن يزودنا بما يسد نقائصنا في إطار قدراتنا. والتواضع والوداعة يرتبطان بالإذعان لله وهما سمات الاعتقاد الأخلاقي، والمطلوب منا فيه أن نؤدي واجبنا بأفضل ما لدينا من قدرات ويبقي الأمل دون شرط على الله، فهذا الشكل من الإيمان يوصف بأنه إيمان عملي. والإيمان العملي لا يعتمد على مثل هذا القول "إذا وثقنا تماما في الله فإنه يفعل ما أريد" ولكن من الأفضل القول "أنني افعل كل ما أستطيع وأترك نفسي في يد الله فإنه يقويني، ويزيل جوانب ضعفي ويصلح من نقائصي وعيوبي لأنه يعرف الأفضل".(١١٦)

ويتسم اتجاه المؤمن نحو الله بالحب والخشية منه لأنه قداسة ومشرع القانون، نحبه لأنه إرادة خير، ونخشاه بوصفه قاضيا عادلا. والقانون الإلهي بحسبانه مقدسا وعادلا يجب احترامه، واحترامه ينبثق من استعداد القلب أو الشعور الأخلاقي. والخشية من الله ليست متجذرة في قداسة القانون ولا في خيريته، ولكن في عدالته التي لا تخطئ.

---

(115)Kant, Religion Within The Limits Of Reason Alone, P.21-23

(116)Kant, Lectures On Ethics, P. 95, 96

وأن نخشى الله ليس هو الأمر بعينه كأن تكون خائفا منه، فنحن نخاف الله عندما نتجاوز القانون ونشعر بالذنب لذلك فان خشية الله هي الطريق لتجنب الخوف منه وخشية الله يمكن أن تكون بنوة أو عبودية: هي بنوة عندما نرتبط بالحب معه، عندما نحافظ على أوامره بإرادتنا ورغبتنا واستعدادنا للخير. وتكون خشية الله عبودية عندما تكون طاعتنا لأوامره على غير إرادتنا وعندما نتعدى على القانون، ونشعر بميل للتعدي مضادا للأوامر الإلهية أو القانون الأخلاقي، وعندما نخفي مثل هذا الميل في شعورنا أو وعينا يجعلنا في خوف.

إن الله يأمرنا أن نكون على قداسة. وإن علينا أن نجاهد لنقترب لا لنبلغ قداسته. فالقداسة ليست نموذجا نعيد إنتاجه بل قاعدة أخلاقية نتوافق معها.(١١٧)

وليس ثمة حاجة إلى نموذج أو مثال في الأخلاق والدين، لأن كل ما هو ضروري وقبلي لا يحتاج لمثال، لأننا نفهم ضرورته قبليا مثل قضايا العلوم الرياضية. فهي ليست بحاجة إلى أمثلة لأن المثال في هذه الحالة ليس جزءا من البرهان إنه مجرد تفسير أو إيضاح. وكل معرفتنا في الأخلاق والدين تسمح بالبرهان عن طريق العقل قبليا، والضرورة هي أن نسلك في كذا أو كذا بطريقة ما وليس بأخرى، نحن نفهم هذا قبليا. ولذلك لا توجد في موضوعات الدين والأخلاق أمثلة ضرورية أو نماذج ضرورية، ولا يوجد هناك نموذج في الدين، لأن الأساس أو المبدأ الأول للسلوك هو قائم في العقل وليس مستدلا بطريقة بعدية. لذلك يؤكد كانط أن الخبرة لم تقدم لنا مثالا واحدا للشرف أو الأمانة أو الاستقامة أو الفضيلة، إلا أن العقل يخبرنا أننا ينبغي أن نكون أمناء ومستقيمين وفاضلين. وفي الأخلاق والدين لا يمكن الحكم عليهما بأمثلة لأن الأمثلة ذاتها يمكن فقط الحكم عليها بالخير والشر، بالإشارة إلى المبادئ العامة فالنموذج يقع ويقوم في العقل المجرد وحده، وتأسيسا على هذا يقول كانط إذا كان القديسون يمثلون نماذج

---

(117)Ibid ,P. 97

من الدين إلا أننا لا يجب أن نحاكيهم لأن هذه أمثلة من الحياة الدنيوية لا تصلح أن تكون أساسا للحكم. (١١٨)

من وجهة النظر العملية أو الأخلاقية، فكرة المثال أو النموذج فكرة حقيقية، لأنها تقوم في عقلنا التشريعي الأخلاقي، ونحن نتوافق معها، ويجب أن نكون قادرين على أن نفعل هذا... فنحن لا نحتاج إلى مثال تجريبي لهذه الفكرة أو النموذج لان هذه الفكرة ماثلة في عقلنا. ولكن إذا اعترف الفرد بمحاكاته لفرد أو مثال معين على أساس ما يطلبه من وثائق التصديق كأن يحقق المثال معجزات ليصدق أو يؤمن ويقول كانط: إن من يطلب وثائق من أجل الاعتقاد هو يعترف بعدم اعتقاده الأخلاقي، إنه إنسان ينقصه الإيمان بالفضيلة وهذا النقص هو عدم اعتقاد يرتكز تاريخيا على المعجزات، وهو ممكن إصلاحه بالإيمان بالصحة العملية لتلك الفكرة التي تقوم في عقولنا ولها قيمة أخلاقية، ومن التوافق مع القانون الأخلاقي يؤسس كل إنسان لهذه الفكرة مثالا في عقله الخاص، ومن أجل هذا يقوم النموذج أو المثال دائما في العقل فقط. وذلك لأنه لا يوجد مثال في الخبرة الخارجية كاف له. فالخبرة الخارجية لا تطابق الطبيعة الداخلية للاستعداد الأخلاقي، ولكن تسمح فقط بالاستدلال عليه.

وإذا كان الإنسان الإلهي قد هبط من السماء إلى الأرض، وأعطى نفسه للبشر عبر تعاليمه وسلوكه ومعاناته كنموذج للإنسان الكامل. وذلك قد جعل الفرد يتوقع وجود النموذج في الخبرة الخارجية لأنه متذكر هذا المثال للإنسان الكامل، فإن هذا النموذج لا يوجد في أي مكان إلا في عقله الخاص. والإنسان المولود بشكل طبيعي يشعر نفسه خاضعاً للالتزام ليؤسس العدل كمثال في نفسه... ولكن إذا افترضنا أن ذلك المثال مولود بشكل روحي مجاوز للطبيعة فذلك الفرض لا يفيدنا شيئا. لأن المثال الذي نبحث عنه متجسد داخل نفوسنا. ووجود النموذج أو المثال في النفس الإنسانية هو بذاته أمر لا يمكن فهمه بدون الإحالة إلى مصدره الروحي المجاوز للطبيعة. ولكن الافتراض بأنه موجود في فرد معين، ويرتفع هذا الشخص ويسمو فوق كل نقائص أو ضعف في الطبيعة الإنسانية، فذلك كما

---

(118)Ibid, P. 109-110

نري يعوق ويعرقل تبني فكرة مثل هذا الشخص كمثال أو نموذج نحاكيه... لأن المسافة بينه وبين الإنسان الطبيعي تكون بلا نهاية. ومثل هذا الشخص الإلهي لم يعد ممكنا الإمساك به كمثال يمكن تحقيقه.[١١٩]

---

(119)Kant, Religion Within The Limits Of Reason Alone, P. 56-57

ثالثا: الدين الأخلاقي لا يقوم على العبادات ولا الطقوس ولا المعجزات

الدين الأخلاقي دين نقي، دين داخلي، يخلو من الطقوس والشعائر والاحتفالات، ولا يقوم على العبادات ولا المعجزات، ولكن يقوم على استعداد القلب ليحقق الإنسان كل واجباته الإنسانية بوصفها أوامر إلهية. وكل المعجزات التي دشنها الدين التاريخي هي في النهاية نافلة لا لزوم لها تشير إلى خطأ في الاعتقاد أو تشير إلى عدم الاعتقاد الأخلاقي. حيث يغيب الاعتراف بسلطة أوامر الواجب على نحو تام كأوامر مطبوعة بشكل أصلي على قلب الإنسان ومن خلال عقله[١٢٠] إن الدين عندما يؤسس على الاستعداد الأخلاقي، ليس من الضروري أن يكون محلي بالمعجزات والطقوس والشعائر لأن الدين الحق يدعم ذاته على أسس عقلية، أما أن يؤمن الإنسان بأشياء لا يفهمها ولا يدركها فذلك لا لزوم له في الدين. وقد يكون ظهور المعلم على الأرض ومعاناته وحياته الخطرة، ربما لا تكون شيئا عدا المعجزات. والسجل التاريخي الذي يثبت رسميا صدق هذه المعجزات ربما هو ذاته معجزة "كوحي"، ونحن لسنا بحاجة إلى هذه المعجزات والحلي الشريفة، التي تستخدم مبدأ التواتر لتوجد دائما وعلى العموم، وتصبح اعتقادا وعقيدة في الدين.

وما يفهم من كلمة معجزة بالنسبة للاستخدام العملي للعقل أنها أحداث أو وقائع في العالم عللها غير معروفة لنا على الإطلاق، ومن هنا يقبلها الإنسان، وثمة معجزات إيمانية ومعجزات دارجة شعبية، والمعجزات الشعبية تنقسم إلى، معجزات ملائكية (صادرة عن الأرواح الخيرة)، ومعجزات شيطانية (صادرة عن الأرواح الشريرة)، ولماذا الملائكة خيرون؟ لم يعطونا شيئا لنقوله عنهم.

أما فيما يختص بالمعجزات الإيمانية فإننا بالطبع نشكل لأنفسنا تصوراً عن أسبابها (وهو وجود موجود أسمى قدير) خالق للعالم منظم له وفقا لقوانين خاصة. ونفترض أن الله في ظروف خاصة يسمح للطبيعة بالانحراف عن قوانينها الخاصة

---

(120)Kant, Religion Within The Limits Of Reason Alone, P.79

ولكننا لا نستطيع إطلاقا أن نصل إلى أي تصور عن القانون الذي يجلب الله وفقا له مثل هذا الحدث على العالم، وهنا يكون العقل الإنساني معطلا تماما فيما يختص بمعرفة هذه القوانين، والتي هي أمر من الله، *إلا أنها تناقض قطعا الأخلاق*، مثال ذلك معجزة "الأب المأمور لذبح ابنه، رغم أنه يعرف تماما أنه طاهر وبريء" ومبرر كانط في ذلك أن الإلزام بالفعل الخير هو الذي يدرك في الحال كواجب، ولا ينتج إطلاقا عن روح الشر. لذلك من المستحيل في شئون الحياة أن نعلل أو نفسر المعجزات، أو أن نأخذها في الاعتبار على الإطلاق. ولكن العقل هو ما يجب استخدامه في كل واقع الحياة وأحداثها، ولا نغامر بتجاوز حدود العقل.[١٢١]

الدين الأخلاقي له قانونان: تقديس الله وحب الله، وتقديس الله عمليا هو أن نفعل ما يريده فذلك هو الطريق الأول. أو أن نتملقه بعبادات خارجية ومدائح واحتفالات فذلك هو الطريق الثاني ونحن لا نستطيع أن نقدس الله بهذه الطريقة الأخيرة، ولكن نقدسه عمليا بأفعالنا الأخلاقية، ونحب الله عمليا إذا ما سعدنا بعمل أوامره لأنها تستحق الحب، ونحن نحب الله إذا أحببنا القانون ونفذناه بحب.[١٢٢] غير أن البشر يظنون أن الاحتفالات والطقوس لها اعتبار أخلاقي، وهم يسعون من خلالها ليكسبوا رضى الله إلى جانبهم، وينتصروا على الأفعال اللاأخلاقية، ويلجأون إلى زيارة، الأماكن المقدسة والصوم، والترانيم الموسيقية أملا أن يجلبوا بهذا كله لأنفسهم المساعدة والعون الإلهي.

إن ثمة فارقا بين دين التزلف، ودين الحياة الخيرة، هذا الذي يقوم على مراعاة القانون الإلهي المقدس في قلوبنا بأمل أن يزيل الله ما بنا من نقائص وعيوب، ومن يدين بالدين الأخلاقي لا يتزلف لله لأن دين التزلف هو مناقض لكل تصور.[١٢٣] والعبادة بشكلها الموضوعي والذاتي موضع للنقد عند كانط لأنها تفتقد

---

(121)Ibid, P. 80-82

(122)Kant, Lectures On Ethics, P. 112

(123)Ibid .P. 108

المعنى والمضمون الأخلاقي للعبادة بل والغرض منها، لأنها لا تستميل في الإنسان الاستعداد الأخلاقي، وتقوم على أغراض نفعية ورغبات خاصة، تدفع بالفرد إلى الصلاة والعبادة. ولذلك يقول كانط الغاية من العبادة في الدين الأخلاقي لا يمكن أن تكون غرضا نفعيا من أجل قضاء حاجاتنا ومطالبنا بل يجب أن يكون *غرض العبادة هو أن يشعل اللهب في رماد الأخلاق في جوف قلوبنا* والطريق إلى ذلك هو ممارسة النسك، وبه يكون انطباع معرفة الله على قلوبنا، لأن العبادة هي تدريبات نسكية.(١٢٤)

والنسك هو علاقة غير مباشرة من القلب مع الله، وما يعبر عن هذه العلاقة ذاتها هو الفعل الأخلاقي لأن معرفة الله تكون مؤثرة في عمل الإرادة، فيكون الفعل في ممارسة القانون الأخلاقي، وعمل ما يأمرنا به فذلك هو ما يشكل الدين الحق. (١٢٥)

وينقد كانط العبادة الصوتية والمناجاة، والحديث مع الله، ويرى العبادة تفكيرا صامتا، والله قارئ لأفكارنا. فالعبادة ليست أصواتا ولا مناجاة ولا حديثا مع الله، إننا لا نستطيع أن نتحدث مع الله لأننا لا نستطيع أن نعرفه بداهة ونحن نعتقد في الله ولا نستطيع أن نتحدث معه فالعبادة تفكير صامت لأشخاص تفتحت عقولهم في صمت، وهم ليسوا بحاجة إلى العبادة الصوتية ، لأن استعدادهم الخلقي والنسكي قوي فلا يجعلون العبادة كلمات أو أصواتا. وعلينا حذف كل هذه الأشياء من العبادة ليبقى لنا روح العبادة ومعنى النسك وهو طريق الهداية يؤدي بالقلب إلى الله، طريق الإيمان والثقة التي وضعناها في الله، وأنه يزيل عن أخلاقنا النقص والقصور ويجعل لنا نصيبا من نعمته. وتكون روح العبادة بلا كلمات، لأن الكلمة بلا غرض بالنسبة لاهتمام الله، لأن الله هو قارئ لأفكارنا، فروح العبادة وحدها هي الأمر الهام. والعبادة النقية هي التي تلمس وتمس الاستعداد الأخلاقي عند البشر، وهي عبادة غير مشروطة لأن الشرط على الله حماقة، وجسارة وعلينا

---

(124)Ibid, P.99

(125)Ibid, P. 89

أن نقبل من الله ما يريد أن يعطيه لنا. وتتم العبادة المشروطة عن عدم الاعتقاد لأن التماس شرط لعبادتي إنما ينطوي على الشك في أنها مستجاب، إن العبادة عن إيمان لا يمكن أن تكون مشروطة، ومن يضع مهمة لله ويرغب في تحقيقها برغبته هو لا يثق في الله. إن روح العبادة هي الكمال الذي نبحث عنه من السلوك الخير والعبادة ليست أكثر من وسيلة لأمن الروح.(١٢٦)

وكما ينقد كانط العبادة المشروطة ينقد العبادة كخدمة خاصة لله، لأننا لا نخدم الله بالكلمات والاحتفالات، ولكن نخدمه بأفعالنا فالعبادة هي ممارسة فعل الخير ولا يمكن اعتبارها خدمة خاصة لله، وإن فعلنا هذا تكون الخرافة والخطأ، والخطأ يمكن التسامح معه عن الخرافة في الدين، لأن الخطأ في الدين يمكن تصحيحه، ولكن الخرافة هي ليست فقط فارغة بل هي تناقض الدين أيضا ومع الخرافة تبدو العبادة وكأنها فعل وقح، فعل ينم عن عدم ثقة في الله. وأنه لا يعرف ما هو خير لنا. فالعبادة التي لا تهدأ إنما هي محاولات لإجبار الله على الطاعة بالسؤال منه لتلبية حاجاتنا وإشباع رغباتنا. إن هذا الشكل من العبادة يفتقد الثقة في الله كما يفتقد الأخلاقية.(١٢٧) ويفتقد الإيمان لأننا عندما نعبد باستعداد نقي فهي عبادة تنشأ عن الإيمان. والعبادة عن إيمان هي تقدير لخير الله لا لمنافع مادية أو وقتية، إنها عبادة أخلاقية وتقوي هذه العبادة صلابتنا الأخلاقية واستعدادنا الأخلاقي. وأن نتعبد هو أن نفعل فعلا تقيا أو فعلا ورعا. فعلا يمارس العقل من خلاله استعدادنا الأخلاقي، ونبين عنه في سلوكنا، فتكون عبادتنا تقوي ونسكا أخلاقيا. نفعل وفقا للإرادة الإلهية هنا تكون القيمة الحقيقية للعبادة، وسائل لتقوية استعدادنا الأخلاقي للإذعان لله، فالعبادة هي وسائل تثير في داخلنا استعداد الخير الذي يبدو مرئيا في أفعالنا.(١٢٨)

---

(126)Ibid.P. 100

(127)Ibid. P 100

(128)Ibid.P.102-104

وينقد كانط الحماس الأعمى في الدين، ويميز بين الدين النقـي، والديـن المختلط بالتعصب والسفسطة والخرافة.

والتعصب مثل السفسطة مباراة بعيدة عن النسك، والمتعصب غيور علـى عبادته لله، يستخدم الكلمة والعبارة لتكريس خضوعه لله من أجل أن ينال فضلـه. وإذا فسرنا هذا بأنه عبادة لله فذلك رجس لأننا عندما نفعل هـذا فذلـك معنـاه أن الأخلاق غير ضرورية، وأننا نستطيع أن نكسب الله إلى جانبنـا بـالتملق وإننـا نتصوره كحاكم دنيوي ونعامله ونسعى لسروره بالعبودية والمديح والتملق.(١٢٩)

رابعا: معنى الشر ومصدره في الدين الأخلاقي

البحث عن المصدر الأول للشيء هو البحث عن علتـه الأولـى التـي لا تتحول إلى معلول في نفس النوع. وأخذا بهذا المعنى المنطقي يبحث كـانط فـي تحديد المصدر الأول أو العلة الأولى للشر الأخلاقي.

ويعارض كانط كل الآراء التقليدية والدينية في تصور الشر وأن له بدايـة في الزمان. فالشر الأخلاقي كمعلول يشير إلى العلة المرتبط بها بموجـب قـانون العلية أي الحرية. وهنا يكون الشر الأخلاقي معلولا حتما عـن اسـتعمال الإرادة، فذلك هو أساس الشر ومصدره، غير أن ذلك الأساس ليس له بداية في الزمان كما تزعم الآراء الدينية التقليدية. ولكن في التمثـل العقلـي أي تمثـل الإرادة الحـرة المجردة للقانون الأخلاقي، فإن كان فعل الإرادة في توافق مع القانون الأخلاقي أي يكون القانون الأخلاقي هو القاعدة المحددة للإرادة يكون الفعل خيرا فـي ذاتـه، وتكون قاعدته وفقا لهذا القانون هي على الإطلاق ومن كل جانب خيراً وشـرطاً أسمى لكل خير. وعلى الضد من ذلك يكون الشر في تبني الإرادة قواعد مضادة للقانون الأخلاقي.

وهذا يفسر عند كانط مفارقة المنهج في الفحص النقـدي للعقـل العملـي، والمفارقة هي أن تصور الخير والشر لا يكونان محدودين تحديداً قبليا من جـانب القانون الأخلاقي، ولذلك يقول إذا لم نعرف القانون الأخلاقي مبدأ مجـردا وإرادة

---

(129)Ibid, P. 89

محددة قبلية فإننا علينا أن نترك الخير والشر دون قرار، حتى لا نفترض مبادئ تعسفية.(١٣٠)

فالشر الأخلاقي معلول حتما لاستعمال الإرادة فأساسه يقوم في التمثل العقلي للقاعدة أو القانون المحدد للإرادة. وعلى هذا من التناقض أن نبحث عن النشأة الزمانية للسمة الأخلاقية للإنسان، لأن السمة الأخلاقية تشير في الأساس إلى ممارسة الإنسان للحرية. فهذا الأساس يجب أن نبحث عنه في التمثلات العقلية. كأساس محدد للإرادة الحرة بشكل عام.(١٣١)

وهكذا يحدد كانط الأصل العقلي للشر بأن يرده إلى استعمال الإرادة في تبني قواعد مضادة للقانون الأخلاقي، وبالتالي يكون الشر صادراً عن الفرد كفعل موجود حر، ويكون الميل إلى الشر متجذرا بعمق في الإرادة، ويلزم عن ذلك القول إنه موجود في الإنسان بالطبيعة. غير أن كانط يعارض فهم مسلمة الشر الفطري في أنه، أي الشر، موجود مستمر بقوة معادلة لقانون الواجب. كما يعارض البحث عن أصل الشر في الطبيعة الحسية للإنسان،لأن ذلك معناه استبعاد كل الدوافع المنبثقة عن الحرية، وذلك يحيل الإنسان إلى مجرد موجود حيواني. كما يعارض الحديث عن مصدر الشر بوصفه منحدرا إلينا بالوراثة عن آبائنا الأوائل، أو أن له بداية زمنية في الخطيئة كما تقول الكتب المقدسة.

ولكن يبحث كانط أساس الشر في التمثل العقلي للفعل الحر ويجعل الحكم على الفعل الأخلاقي الذي يمكن وصفه بالشر حكما يؤسس في العقل العملي. ونسمي الإنسان شريرا إذا كان من الممكن أن نستدل بشكل قبلي من الفعل الشرير على قاعدة الشر وراءه. (لأن منبع أو مصدر الشر كما يقول كانط لا يقوم في موضوع محدد للإرادة بل إنه يقوم في القاعدة المصنوعة بالإرادة عن استخدام

---

(130)Kant, Critique Of Practical Reason, P.65

(131)Kant, Religion Within The Limits Of Reason Alone, P. 36

حريتها).[132] والتي على أساسها يكون الفعل مناقضا للقانون الأخلاقي، فالأساس الذاتي النهائي لاختيار الفرد لقاعدة أو نقيضها يقع في الاختيار الحر للإرادة وذلك الأساس الذاتي لممارسة الإنسان بشكل عام هو ما يعنيه كانط بطبيعة الإنسان، وهذا الأساس سمته أنه مقدمة ضرورية لكل فعل ظاهر بالنسبة للحواس، وهو أيضا تعبير عن الحرية. وعندما نقول إن الإنسان بالطبيعة خير أو بالطبيعة شرير فهذا القول معناه أنه يوجد في الإنسان أساس نهائي لممارسة الإنسان حريته في تبني قواعد الخير أو قواعد الشر. وهكذا يكون الميل للشر مغروسا في القدرة الأخلاقية للإرادة، ولكن لا يوجد شيء هو شر بشكل أخلاقي يمكن أن يكون ملتصقا بنا عدا هذا الذي هو فعلنا الخاص.[133] وبهذا ينقد كانط نظرية الخطيئة والسقوط الدينية.

وفضلا عن ذلك فإن الميل إلى الشر، يجب اعتباره كشر أخلاقي ليس لا بوصفه استعدادا طبيعيا مسبقا، ولكن بالأحرى كشيء يمكن أن ننسبه إلى الإنسان باعتباره يتوقف على قواعد مناقضة أو مضادة للقانون الأخلاقي... فكأنه متجذر الطبيعة الإنسانية ذاتها. لذلك نسميه ميلاً طبيعياً للشر ويجب أن يعتبر الإنسان مسئولاً عنه، ونستطيع أن نسميه شرا فطريا أو أصيلا في الطبيعة الإنسانية ليس إلا لأننا نجلبه إلينا بأنفسنا.[134] وتأسيسا على هذا عندما نقول أن الخير والشر سمات أخلاقية تميز الإنسان عن غيره من الموجودات، أي إنها سمة فطرية فيه، وليس معنى هذا أن الطبيعة الإنسانية تتحمل اللوم على الشر لأن الأساس النهائي لاختيار قواعدنا يقع في الاختيار الحر لتبني قاعدة أو نقيضها أنه حرية.[135] وبالتالي فإن الاستعداد للخير أو الاستعداد للشر كأساس طبيعي فطري ليس مكتسبا في الزمان . وإننا غير قادرين على أن نستدل على هذا الاستعداد أو بالأحرى

---

(132)Ibid, p.16

(133)Ibid, p.26

(134)Ibid, p.27

(135)Ibid ,p.17

أساسه النهائي من أي فعل أصلي للإرادة في الزمان، لذلك نسميه أو ندعوه صفة للإرادة التي ينتمي إليها.(١٣٦)

فالشر ممكن باعتباره محدداً بالإرادة الحرة، والإرادة تعرف كخير أو شر عن طريق القواعد، فالميل إلى الشر بالمعنى الأخلاقي هو الأساس الذاتي لإمكانية الانحراف عن قواعد القانون الأخلاقي... فقدرة الإرادة أو عدم قدرتها في أن تأخذ أو لا تأخذ بالقانون الأخلاقي في قاعدتها ينبثق عن هذا الميل. فحين الأخذ بالقانون الأخلاقي يسمي خيراً قبلياً، وحين انحراف الإرادة عن تبني القانون الأخلاقي في قاعدتها يمكن أن يسمي شراً قبلياً. والميل إلى الشر يمكن أن نميز فيه ثلاث درجات:

الأول ضعف القلب الإنساني حين يتعلق الأمر بالامتثال للقانون الأخلاقي.

والثاني الميل إلى خلط الدوافع الأخلاقية بالدوافع غير الأخلاقية مما يجعل الأفعال التي تتم وفقا للواجب لم تتم في هذه الحالة من أجل الواجب وحده.

الثالث، الميل لتبني قواعد الشر، أو فساد القلب الإنساني. وهو ميل الإرادة للقواعد التي تهمل البواعث المنبثقة عن القانون الأخلاقي، وتفضيل قواعد أخرى عليها ليست أخلاقية.

ويكون الإنسان شريرا عندما يعكس أو يقلب النظام الأخلاقي للدافع أو الحافز الذي يتبناه في قاعدته. فعندما يتبنى الإنسان القانون الأخلاقي مع قانون حب الذات، إلا أنه يكون على وعي بأنهما لا يمكن أن يظلا على التساوي معا ولكن واحدا يجب أن يكون خاضعا للآخر بوصفه شرطه الأسمى، فيجعل مثلا من حب الذات شرطاً أسمى لطاعة القانون الأخلاقي، هنا يكون الشر، ولكن عندما يتخذ الإنسان القانون الأخلاقي شرطاً أسمى لإشباع حب الذات ويتبناه في مبدئه العام للإرادة كحافز وحيد هنا يكون الخير.(١٣٧)

---

(136)Ibid ,p.20-21

(137)Ibid, P. 32

وقد يشار للميل إلى الشر باعتباره سلوكا للبشر بشكل عام، ولكن يجب أن نميز بين الميل الطبيعي المتعلق بالإنسان بوصفه موجودا طبيعيا، وبين الميل المتعلق بالإرادة بوصفه موجوداً أخلاقياً. **في الميل الطبيعي لا يوجد ميل للشر الأخلاقي، لأن الميل للشر ينبثق عن الحرية ويكون الأساس الذاتي المحدد للإرادة.**(١٣٨)

ويؤكد كانط أن الميل إلى الشر لا يمكن استئصاله، ولكن بالرغم من ذلك يمكن التغلب عليه وقهره لأن أفعال الإنسان حرة. وعندما نقول إن الإنسان مخلوق خير فهذا معناه أن الاستعداد الأصلي في الإنسان هو الخير، ولكنه ليس خيرا متحققا في الحال، بل إن الاستعداد يحمل الإنسان على أن يصبح خيرا أو شريرا وفقا لما يتبنى أو يرفض في قاعدته من بواعث ودوافع للفعل باختيار حر. وهنا يبقى أمل للعودة للخير إذا ضل الإنسان أو شرد عنه، وبمعنى آخر يمكن إحياء قوة الاستعداد الأصلي للخير في الإنسان.

وإحياء الاستعداد الأصلي للخير في داخلنا، ليس بحثا عن باعث أو حافز مفقود من أجل الخير، لأن الحافز أو الباعث الذي يقوم لاحترام القانون الأخلاقي، موجود لدينا، ولا يمكن أن نفقده إطلاقا، لأننا لو افتقدناه فلن نستطيع الحصول عليه مرة أخرى، لذلك فإن الإحياء ليس إلا إقامة القانون الأخلاقي كخير أسمى لكل قواعدنا، ولا يكون مشروطا بأية حوافز أو بواعث أخرى، بل يكون هو في نقائه التام حافزاً كافياً تتبناه الإرادة، ويكون الخير الأصلي هو تأدية الفرد لواجبه بغاية الواجب. فالإنسان الذي يتبنى هذا النقاء في قاعدته هو حقا ليس إلا مقدسا... ولا يزال على طريق لانهاية له نحو القداسة.(١٣٩)

ولكن عندما يفعل الفرد واجبه ليصبح عادة، فذلك يسمى فضيلة التوافق مع القانون وهذا التوافق هو فضيلة ذو سمة تجريبية. وهذا النوع من التوافق ليس من الضروري أن يغير القلب بل إنه يغير فقط الممارسات. فالإنسان يعتبر نفسه

---

(138)Ibid, P. 24

(139)Ibid,P.42

فاضلا إذا هو شعر أنه متوافق مع قواعد طاعة واجبه. ولكن هـذه الطاعـة لا تنبثق عن الأساس الأسمي لكل القواعد أعني الواجب ذاته، فالكذاب ينشد الصدق بحثا عن السمعة، والإنسان غير العادل ينشد الاستقامة بحثا عن السلام والمنفعة.

ولكن الفرد الذي يعرف أن شيئا ما هو واجبه لا يتطلب حـافزا أو باعثـا آخر أكثر من الامتثال للواجب ذاته. وبالتالي فالتغلب على الشر لا يمكن أن يكـون بموجب الإصلاح التدريجي، لأن في الإصلاح التدريجي تبقى قواعد اختيار الفعـل مختلطة غير نقية. لذلك لا يتم التغلب على الشر إلا من خلال ثورة داخليـة فـي الإنسان من خلال قدراته الخاصة، وأن يصبح بنفسه إنسانا خيرا، بقبولـه بقـاعدة القداسة في استعداده يصبح إنسانا جديدا، وكأن ثورة الإنسان بنفسه هي نوع مـن إعادة الميلاد، أو خلقا جديدا. (فالإنسان الذي أصبح ميتا بالخطيئة، لأن كل ميولـه واتجاهاته تؤدي إلى الشر، يصبح إنسانا حيا بارا، والتغير هنـا ثـورة حتميـة أو جبرية عقلية لأنه لا يوجد هناك فعلان أخلاقيان منفصلان بفاصل زمنـي فـالفعل الذي به يهجر الإنسان الشر هو ممكن من خلال استعداد الخير الذي يدفع بـالفرد إلى الخير والعكس صحيح. لذلك فإن مبدأ الخير هو حاضر لدينا بقدر هجر مبـدأ الشر.(١٤٠)

وهكذا يكون الإنسان قادرا على أن يقلب بقرار ثابت فردي ذلك الأسـاس لقواعده الذي به كان إنسانا شريرا، ليصبح إنسانا جديدا بثورة في العقل والخضوع للخير الأسمى، والتقدم كإنسان خير في ضوء نقاء المبدأ الذي يتبناه كقاعدة أسـمى لإرادته. وهكذا يكون التغير الأخلاقي للإنسان باعتبـاره ثـورة، لا تبـدأ مـن ممارساته بل تبدأ بالثورة في حكم العقل.(١٤١)

ولأن الميل للشر لا يستأصل فيجب أن يكون فعـل الثـورة أو المواجهـة مستمراً ضده، وهذا يؤدي فقط إلى التقدم إلى ما لا نهاية له من الشر إلى الخـير ويلزم عن هذا قلب استعداد الإنسان الشرير وتحويله إلى استعداد إنسان خير إنمـا

---

(140)Ibid, P.63

(141)Ibid, P.43

يقوم في تغيير الأساس الداخلي بثورة عقلية مستمرة تلتزم القواعد الموافقة للقانون الأخلاقي. واحترام الإنسان للواجب أو القانون الأخلاقي يثير في الإنسان الشعور بالسمو الأخلاقي، وإيقاظ المشاعر الأخلاقية، وإعادة تأسيس القلب الإنساني في شكل احترام غير مشروط للقانون الأخلاقي كشرط نهائي يتبناه الإنسان في نظامه الأخلاقي.

خامسا: الدين الأخلاقي لا يعاني القهر ويجنب البشر دواعي الصراع والحروب.

لأنه (دين يقوم في الاستعداد القلبي عند الإنسان لتحقيق كل واجباته الإنسانية نحو البشر بوصفها أوامر إلهية. إنه دين داخلي وليس دينا خارجيا).[١٤٢] دين يقوم على الواجب الأخلاقي، أمر عقلي غير مشروط يقره العقل ويلزمنا به إرادة إلهية. فالأمر الأخلاقي أمر العقل، أمر الإرادة الإلهية، ويكون حيا داخليا للعقل، يغاير تماما الوحي الإلهي الخارجي، هو وحي عن طريق الكلمات والأعمال، متعدد متنوع في الزمان، وحي تاريخي، تأسست عليه العقائد التاريخية: اليهودية والمسيحية والإسلام.

في الدين الأخلاقي لا يمكن لمؤمن إيمانا أخلاقيا أن يشتكي من أنه مقهور ممنوع من التمسك بدينه، لأنه لا توجد قوة خارجية تستطيع أن تفعل هذا مع الإيمان الداخلي المؤسس على الأخلاق أو الواجب كأمر غير مشروط بمصلحة أو منفعة أو ميل أو هوي أو رغبة ذاتية.

الدين الأخلاقي ليس دينا مأموراً به يرى رسالته في ممارسة الشعائر والعبادات والطقوس، وليست له أسرار ومعجزات ولا يعتمد على تعليم أو تقليد أو نقل، وليست له سجلات ولا كتب مقدسة. وليس له أحبار وكهان وقساوسة ورجال دين أو سلطة سلفية. لذلك كل ما تعاني منه العقائد التاريخية من قهر واضطهاد قد يأخذ شكل تحريف في الكتب المقدسة أو الاستخفاف بها، أو منع المؤمنين بعقيدة ما من ممارسة عباداتهم وشعائرهم الدينية أو منعهم من إقامة دور للعبادة خاصة

---

(142)Ibid,P.78

بهم في أماكن معينة، وحرمانهم من أماكن يعتبروها مقدسة وجزءا من عقيدتهم. أو إجبارهم قهرا على الدخول في عقيدة غير عقيدتهم. أو الاستعانة بالسلطة السياسية على المخالف منهم. وكل هذه الأشكال من القهر والاضطهاد تغيب عن ساحة الإيمان الأخلاقي. لأن الاضطهاد الديني لا يفلح مع الإيمان الداخلي لأنه لا يوجد أحد يستطيع أن يكشف أعماق قلب الإنسان إلا الله نفسه. ولذلك فإن الذي يعاني من القهر الديني هم أهل العقائد التاريخية المؤسسة على الوحي الخارجي أو الوحي التاريخي.

ونظرا لتعدد الوحي التاريخي اختلف أهل العقائد لأن ما هو معترف به عند البعض يرفضه البعض الآخر (ومن يرفضه يسمى غير مؤمن أو غير معتقد ويصبح مكروها من كل قلب عند أهل العقيدة).[١٤٣] ولكن الدين الأخلاقي باعتباره مؤسساً على الأخلاق الصادرة عن العقل، (والعقل كما يقول ديكارت. أعدل الأشياء قسمة بين الناس)[١٤٤] يكون هو دين الواجب، فالواجب الأخلاقي أساس يتوحد عليه البشر لكونه أمرا عقليا وإرادة إلهية، في حين أن العقائد التاريخية، هي مجال الفرقة والاختلاف والتنافر بين الناس، وما هو مجال للفرقة والاختلاف هو مجال للقاهر والمقهور. ولهذا فإن القهر والاضطهاد لا ينالا من الإيمان الأخلاقي.

(الدين الأخلاقي دين عملي ثابت لا اهتزاز فيه ولا يمكن تفنيده أو نقده حتى لو اجتمعت البشرية كلها على تقويضه، إنه حصن حصين فيه يستطيع الإنسان الأخلاقي أن يجد ملجأه وملاذه بلا خوف أو رهبة ممن لا يؤمنون به. لأن كل هجوم على الدين الأخلاقي ينتهي إلى لا شيء، لأن الإيمان بالله هنا مؤسس على أساس آمن هو الأخلاق.)[١٤٥]

---

(143)Ibid, P. 99

(١٤٤) رينيه ديكارت، مقال عن المنهج، ترجمة محمود محمد الخضيري،الطبعة الثانية،دار الكاتب العربي، ص١٠٩

(145)Kant, Lectures On Philosophical Theology, P.40

الدين الأخلاقي هو في علاقة قوية مع العقل، ولهذا السبب من خلال العقل الدين الأخلاقي قادر بذاته بدون أي تعليم، أن يكون موجودا في كل الأزمان وبين كل الشعوب بثقة عظيمة تستحق التقدير).(١٤٦)

والدين الأخلاقي لم يؤسس على شيء آخر غير قوانين الأخلاق، ووفقا للأخلاقية تكون حياة الفضيلة. ولكن الإنسان، وهو يفعل بمقتضى القانون الأخلاقي المؤسس في عقله العملي المجرد، يشعر بأحاسيس ضاغطة مضادة للواجب الأخلاقي أي الإحساس بافتقاد السعادة. وهنا يتدخل العقل كقدرة خاصة للإنسان يلزمه التفكير في موجود إرادته هي أوامر القانون الأخلاقي الذي عرفه العقل مسبقا ويفكر العقل في هذا الموجود بوصفه الأعظم كمالا، بدونه لا يكون للأخلاقية واقع، لأن بدونه لا يكون ثمة إمكانية عند العقل لتحقيق وحدة السعادة والفضيلة، أي تحقيق الخير الأقصى في الواقع.

تأسيس الإيمان على الأخلاق يجعل علاقة الله بالبشر علاقة أخلاقية، الله هو المشرع الاسمي للقانون الأخلاقي، والحافظ للجنس البشري وحاكمه الرحيم، والمدبر لقانونه الاسمي بوصفه قاضياً عادلاً وقاضياً حقاً. وفي هذا الإيمان الأخلاقي كل ما يطلبه الله منا هو الاجتهاد والالتزام بالخير الأخلاقي في سلوكنا في الحياة.

الدين الأخلاقي في جوهره لا يقارن بشيء إلا قوانين الأخلاق ولا يتضمن شيئا يخالفها.(وفهم الدين كأخلاق خالصة نقية يجعل الدين دليلا للتعامل مع الإنسان وليس مع الله).(١٤٧) وبذلك ينفي الفهم الأخلاقي للدين أن يكون مفهوم الدين عبادة إلهية واسترضاء وطاعة لله بالشعائر والطقوس والاحتفالات.

الدين الأخلاقي يجنب البشرية كل دواعي الصراع والحرب التي تفرزها العقائد التاريخية، من التعصب والخرافة والوهم.

---

(146) Kant, Leligion Within The Limits Of Reason Alone,P.155

(147)Ibid, P.94

الفصل الرابع

التأويل وتجاوز مخاطر اللاهوت التاريخي

"الوهم والتعصب الديني هو
الموت الأخلاقي للعقل، وبدون
العقل لا يكون هناك دين ممكن."

كانط
(الدين في حدود العقل وحده)

أولا: التأويل: موضوعه والغاية منه

موضوع التأويل عند كانط هو الإيمان التاريخي لأنه لا يفيد البشر بشكل أخلاقي إذا لم يؤد بالإنسان إلى تحقيق كل الواجبات الإنسانية نحو البشر بوصفها أوامر إلهية، واعتبار الواجبات الإنسانية نحو البشر كأوامر إلهية، هو ما يشكل جوهر الدين الأخلاقي وهو ما لا يمكن أن نصل إليه في الإيمان التاريخي إلا إذا تم التأويل.

ولأن قواعد الإيمان التاريخي متضمنة في نص الوحي، يكون النص من ثم هو موضوع التأويل. وإذا كان النص في رؤية ما بعد الحداثة عالما مفتوحا من المعاني، إلا أن كانط لا ينشغل إلا بالمعنى العقلي الأخلاقي. لذلك يرى أن النص إذا كان يشير إلى القواعد العملية للدين الأخلاقي يأخذ النص بحرفيته أما إذا كان لا يحتوي على شيء على الإطلاق بالنسبة للأخلاق ويعمل بالفعل على مقاومة البواعث والميول الأخلاقية هنا وجب التأويل قسرا. والتأويل القسري هو الغالب بالفعل في تأويل كل أنواع العقائد التاريخية قديمها وحديثها، كعقائد مسجلة في الكتب المقدسة. وعلى مر التاريخ حرص المفكرون والحكماء من البشر على تأويل العقائد الإيمانية بغية الوصول إلى ما يعتبرونه المضمون الأساسي في المعتقدات الأخلاقية الإنسانية. والأمر عينه نجده عند فلاسفة اليونان والرومان فقد فعلوا هذا بالضبط مع المعتقدات الشعبية الخرافية عن الآلهة فقد تأولوا تعدد الآلهة إلى مجرد تمثل رمزي لصفات الموجود الإلهي الأسمى الواحد المفرد. واعتبروا الأفعال الشريرة الصادرة عن الآلهة خيالات للشعراء معانيها رمزية تشكل الإيمان الشعبي، ولم ينصحوا بتدمير ذلك الإيمان لأن الإلحاد عاقبته أشد خطورة على الدولة.[١٤٨] وجميع أشكال الوحي المقدس: اليهودي، المسيحي والإسلامي يلزمها التأويل القسري، ولاشك أن وجميع أشكال الوحي المقدس: اليهودي والمسيحي والإسلامي يلزمها التأويل هو من أجل خير البشر. وقد عرف المسلمون كيف

---

(148)Kant, Religion Within The Limits Of Reason Alone, P.101

يتأولون الجنة، وكذلك فعل الهنود الشيء عينه في تأويل الفيدا على الأقل بالنسبة للجزء المستنير من شعبهم.(١٤٩)

وليس التأويل اعتداء على الإيمان التاريخي لأن الاستعداد الأخلاقي أو الإيمان الأخلاقي أسبق في الوجود من الإيمان التاريخي، لأن الإيمان الأخلاقي موجود بوجود الجنس البشري معاصر له، سابق لكل إيمان شعبي أو تاريخي بكل مظاهره التي اتخذت شكل ممارسة العبادة الإلهية، وكانت العبادة الإلهية هي الغرض الذي من أجله نشأ كل ذلك الوحي المزعوم، مع أن هذه المظاهر الطقوسية إنما هي متغلغلة في داخل الأساطير ولكن لا يوجد انتباه إلى طبيعة مصدرهم الأصلي .(١٥٠)

وعلى ذلك يؤكد كانط أننا لا نستطيع أن نتهم مثل التأويلات القسرية بعدم الأمانة، كما لا نستطيع أن نقدم دليلا أو إثباتا أن المعنى الذي ينسبه المؤول للرموز في الإيمان الشعبي أو في الكتب المقدسة هو بالضبط المعني المقصود عند مبدع هذه الكتب المقدسة، ولذلك يرى كانط أن من الأفضل ترك القضية دون حسم وعلينا أن نسلم بإمكانية أن هذا ربما هو الفهم والمعنى عند مبدعها. وإذا كان كانط ترك القضية دون قطع، فإن جون لوك كان أكثر تحديدا في معالجة هذه القضية على أساس نظريته في المعرفة الإنسانية، وانعكاسها على فهمه للتأويل كما جاء في نهاية كتابه "عقلنه المسيحية" حيث يقول العقل هو صوت الله في الإنسان، واقتناع العقل هو أساس الإيمان وأساس التأويل. والعقل هنا، هو عقل الإنسان من حيث هو فرد هو الركيزة الأساسية في التأويل. والإنسان مخلوق عاقل والعقل مجهز ومؤسس بملكات وقدرات معرفية للتصديق بكل ما أتى من الله. فالعقل هبة إلهية للإنسان، وللعقل قدرات هي سبيل الإنسان لفهم الوحي والإيمان به، ولا يمكن

---

(149)Ibid, P. 101

(150)Ibid, P. 101

أن يكون الوحي خلاف ما يوصي به العقل."(151) "فعلى الإنسان أن ينصت إلى عقله، فالعقل هو الحكم."(152)

فكيف يؤول العقل الوحي؟ يقول لوك: التأويل هو أن تقرأ بمثابرة، ولا أعني بذلك أن تقرأ يوميا عددا من الأسفار، بل أن تقرأه لتدرسه بإمعان النظر فيه ولا تتركه حتى تكون مقتنعا بأن ما وصلت إليه هو معنى حقيقي، وذلك منهج القراءة عند الإنجيليين."(153) فالتأويل هو القراءة العقلية المتأنية لفهم معاني النص واقتناع العقل بها.

وليس التأويل من أجل قانون الإيمان فقط أو من أجل الأسرار، بل هو تأويل الوحي الإلهي كله. فالتأويل عند لوك هو الوسيلة الوحيدة المشروعة عقليا في فهم الوحي والإيمان به، أما من ينظر إلى الوحي في أصوله الأساسية، ويرى أن قوانين الإيمان توافق الحكماء وخلاف ذلك من حقائق للعامة، فهذا الرأي نتيجته غير محمودة لأنه ينتهي بنا إلى النزاع والانشقاق والخلافات في الدين كما هو حال العرب. فكيف يكون التأويل حماية من النزاع والصراع في الدين؟ وإن إجابة لوك تتحدد بحدسه الأساسي المستند إليه في كل أفكاره الفلسفية والدينية وهو أن الحقيقة في ذاتها وطبيعتها ليست في متناول الإدراك الإنساني. نثبت وجود الله وصفاته ولا ندرك طبيعته الحقيقية أو ماهيته الحقيقية. نثبت وجود النفس ولا ندرك ماهيتها، نثبت وجود المادة دون القدرة على إدراك الطبيعة الحقيقية للأشياء. وما يقال على أبعاد الوجود المادية والروحية يقال كذلك على أبعاد الوحي الإلهي فالمعنى الحقيقي للوحي الإلهي لا يعلمه إلا الله.

وتأسيسا على هذا فإن الفهم الحرفي للوحي، والفهم الرمزي للوحي، والفهم الروحي للوحي، كلها أشكال من فهم العقل، أما المعنى الحقيقي للوحي فعلمه عند

---

(151) John Locke, The Reasonableness Of Christianity, S. 252,P.192

(152) John Locke, An Essay Concerning Human Understanding, In Two Vol., Ed. By John W.Yolton, An Everyman Paperback, 1984, Chp. Xviii,S.5 P.284

(153) John Locke, The Reasonableness Of Christianity, Notes 41, P.216

الله. ويفضي التأويل عند لوك إلى التعددية الدينية، بينما غاية التأويل عند كانط هو الإيمان الأخلاقي الذي بطبيعته يدفع الجنس البشري إلى التوحد.

والغرض الأساسي من قراءة الكتب المقدسة والبحث في مضمونها هو من أجل جعل البشر في وضع إنساني أفضل. ولكن العنصر التاريخي في هذه الكتب المقدسة لا يقدم شيئا لهذه الغاية، إنه شيء مختلف تماما، نستطيع أن نفعل به ما نريد، لأن الإيمان التاريخي إيمان ميت، ينحصر في دائرة محدودة من البشر كدستور للإيمان لا يحتوي على شيء، ولا يملك أي قيمة أخلاقية بالنسبة لنا... لأن الأخلاقية والتقدم الأخلاقي للبشر هما الغاية الحقيقية لدين العقل النقي.(١٥٤)

و لكن بالرغم من ذلك يؤكد كانط أن كل الكتب المقدسة مع الفارق فيما بينها تتضمن جانبين: الجانب الأول هو قواعد الإيمان التاريخي، والجانب الثاني هو بواعث ودوافع الإيمان الأخلاقي النقي الذي يشكل وحده عنصر الدين الحقيقي في كل إيمان.

لذلك فإن كل فحص وتأويل للكتب المقدسة يجب أن يكون بحثا عن بواعث ودوافع الإيمان الأخلاقي النقي، وهنا يشير كانط إلى الأمر الإنجيلي "فتشوا الكتب لأنكم تظنون أن لكم فيها حياة أبدية، وهي التي تشهد لي." (يوحنا ٥ :٣٩)

ثانيا: حاجات المؤول

يرى لوثر على عكس كانط ضرورة الفحص العقلي الحر للكتاب المقدس دون قيد أو شرط، تاركا العقل في تفاعل حر جريء مع النص يفسر ويؤول بكامل حريته دون أن يخشى لومة لائم ليؤسس إيمانه على قناعة عقله وضميره، ولكن كانط على خلاف لوثر يرى أن الفاحص أو المؤول للكتاب المقدس بحاجة إلى جانب *إتقانه للغة الأصلية* أن يكون أيضا *أستاذا في المعرفة التاريخية* وكذلك *في النقد*. حتى يكون ثمة وعي بالعادات والتقاليد والآراء التاريخية في الإيمان الشعبي. لأن وضع هذه المسائل موضع التساؤل يجعل المؤول قادرا على أن يقدم

---

(154)Kant, Religion Within The Limits Of Reason Alone ,P. 102

ما يستنير به الفهم، لأن بالمعرفة والنقد يتهيأ المؤول ولا يجب إعاقته أو صده بمعتقدات متحجرة معينه أو بجيش من العوام العلمانيين.(١٥٥)

وثمة ادعاء بأن وظيفة المؤول لا تحتاج لا للعقل ولا لعلم أو معرفة، ولكن فقط يحتاج المؤول إلى شعور داخلي ليدرك المعنى الحقيقي للكتاب المقدس شأن المعنى الإلهي الأصلي. وإننا لا نستطيع أن ننكر "أن من يتبع تعليم الله ويفعل وصاياه يعرف إن كان هذا التعليم من عنده أم لا"، وكل دافع لفعل الخير والاستقامة والعدل في سلوك الحياة يقرأه الإنسان في الكتاب المقدس يجب أن يشعر به، ولكن على الضد من ذلك يقول كانط إننا لا يمكن أن نقنع الإنسان بطبيعته الإلهية لأن الدافع والباعث هو عمل القانون الأخلاقي، الذي يملأ الإنسان بالحماس والاحترام وبهذا يستحق أن يعتبر أمرا إلهيا. ولكن ما يشتق من الشعور من المؤكد أنه ليس دليلا على التأثير الإلهي المباشر لأن الأثر عينه يمكن أن يكون له أكثر من سبب واحد. فالقانون أو المبدأ الأخلاقي معروف من خلال العقل، وهو منبع القانون ومصدر صحته، بينما الشعور شيء ذاتي لا يمكن أن نطلبه من الآخرين حتى ولو كان ينشأ عنه القانون ومعروفا وفقا له لذلك لا نستطيع أن ندافع عن الشعور بوصفه حجر الأساس للوحي الأصلي، لأنه لا يعلمنا شيئا على الإطلاق.

وعلى هذا لا توجد عند كانط قاعدة أو مبدأ للإيمان التاريخي أكثر من الكتاب المقدس، ولا يوجد تأويل له أكثر من الدين النقي للعقل، والدين النقي للعقل صحيح بالنسبة للعالم كله، بينما الإيمان التاريخي منقول للبشر بموجب التعليم والتقليد والنقل وغاية هذه الوسائل المحافظة على وجود الإيمان التاريخي واستمراره. ولما كان بقاء الإيمان التاريخي يعتمد على النقل فهو بمثابة الوسيلة التي يمكن الاستغناء عنها عندما نصل بالتأويل إلى الإيمان الديني النقي. فالأخذ بالتأويل يجعلنا في اقتراب مستمر من الدين النقي، وذلك يجعلنا قادرين بشكل نهائي على أن نستغني عن الإيمان التاريخي. لأن هدف الإيمان الديني النقي هو هدف عملي أخلاقي يرتكز على استعداد حقيقي للقلب بينما الإيمان التاريخي يتوهم

---

(155)Ibid, P.104

رضى الله عن طريق العبادة الخارجية وهي ذاتها لا تمتلك أي قيمة أخلاقية.(١٥٦) لذلك فإن تأويل الإيمان التاريخي مطلوب ليتفق مع القواعد العملية لدين العقل النقي، وذلك هو ما يفيد البشر بشكل أخلاقي لأنه يفضي بالإنسان إلى تحقيق واجباته الإنسانية بوصفها أوامر إلهية، وتلك الواجبات الأخلاقية هي التي تشكل جوهر الدين الحق وماهيته.

فالكتاب المقدس كما يراه كانط يتضمن إلى جانب قواعد الإيمان التاريخي بواعث الإيمان الأخلاقي النقي، وبالتالي فإن كل تأويل للكتاب المقدس يجب أن يبحث عن هذه الروح الأخلاقية روح الحياة الأبدية، والكتاب المقدس يشهد لهذا المبدأ. "افحصوا الكتب لأنكم تظنون أن لكم فيها حياة أبدية. وهي التي تشهد لي". (يوحنا ٥ : ٣٩) لذلك فإن الكتاب المقدس قاعدة للإيمان التاريخي وفي تأويله يكون التحول إلى الدين النقي للعقل. فالأخذ بمبدأ التقرب المستمر من الإيمان الديني النقي يسمح في النهاية بالاستغناء عن الإيمان التاريخي. لأن الإيمان التاريخي لا يوجد فيه توافق مع العقل بل يقوم على معتقدات دوجماطيقية لا يمكن معرفتها من خلال العقل. لهذا هو إيمان تعليم وتقليد ونقل يناقض تماما الدين الأخلاقي في طبيعته ومصدره وغايته ووسائله ولهذا يجب تأويله.

ثالثا: السر المقدس وتمثله إيمانا عقليا نقيا أو إيمانا أخلاقيا

يصطدم الفحص العقلي في الطبيعة الداخلية في كل أنواع الإيمان بشكل ثابت بالسر، ويكون السر معروفا لكل فرد بشكل ذاتي ولا يكون معروفا بشكل عام، والسر لكونه شيئا ما مقدسا يجب أن يكون أخلاقيا، ومن ثم موضوعا للعقل، معروفا بصلاحيته من أجل الاستخدام العملي، وليس من أجل الاستخدام النظري. والاعتقاد فيما يسمى سرا مقدسا يمكن النظر فيه على نحوين: النحو الأول باعتباره إلهاما إلهيا، والنحو الثاني باعتباره إيمانا عقليا نقيا. ولكننا لسنا بحاجة دائمة إلى الإلهام الإلهي. يبقى أن يكون السر إيمانا عقليا نقيا. ولكن الشعور الأخلاقي لا يشير إلى حضور السر، لأن الشعور متعلق بالعقل والسر ذاتي فردي

---

(156)Ibid, P. 106

لا يمكن أن يكون قبليا أو موضوعيا مشاركا فيه بشكل عام. وبهذا يبقى على كل فرد أن يبحث بمفرده عن السر في عقله الخاص أو استعداده الأخلاقي الخاص ليرى إن كان مثل هذا الشيء المسمى سرا موجودا في داخلنا أو ليس موجودا. بخاصة وأن السر مستحيل أن يكون قبليا وموضوعيا.(١٥٧)

ومن الأسرار المقدسة المستعصية علينا سر أساس الأخلاق لأنه غير معروف بالنسبة لنا. فالحرية كأساس للأخلاق يصبح الإنسان على وعي بها من خلال قدرة الفرد على التصميم بإرادته عن طريق القانون الأخلاقي غير المشروط. والحرية ليست سرا لأن معرفتها مشتركة بين الأفراد، ولكن أساس الحرية هو المستعصي علينا، ولهذا هو سر وهذا السر ليس معطى لنا كموضوع للمعرفة فالحرية شأنها شأن الجاذبية هي ليست خفية أو سرية ولكن سبب الجاذبية العامة في كل موضوع هو غير معروف لنا، لأن كل تصور أو مفهوم للجاذبية يفترض مسبقا قوة دافعة أولية غير مشروطة مغروسة فيه، مع أن الجاذبية ليست خفية. وإذا كان نيوتن يشبه الجاذبية بأنها مظهر الحضور الإلهي في العالم، فهذا ليس تفسيرا للجاذبية لأن وجود الله في المكان ينطوي على تناقض. ولكن روعة المماثلة هي في طرح مبدأ الوحدة في العالم ككل... ونفس الأمر هنا في محاولة فهم مبدأ وحدة الموجودات العاقلة في العالم أو في الدولة الأخلاقية. غير أن كل ما نعرفه هو الواجب الذي يجذبنا نحو هذه الوحدة أو الاتحاد الذي يمكن تحقيقه عندما نطيع الواجب المتجاوز لحدود بصيرتنا. وإذا كانت توجد أسرار في الطبيعة وأسرار في السياسة غير معروفة لنا فإن كلاهما يصبح معروفا بعد ذلك لأنهما يرتكزان على أسباب تجريبية. وخلاف هذا لا يوجد سر بالنسبة لما هو واجب أخلاقي ويكون البشر ملزمين أن يعرفوه. لأن ما هو أخلاقي بالنسبة لما يستطيع الله أن يفعله ويحققه يتجاوز كل قدراتنا. ولذلك فإن واجبنا الأخلاقي سر مقدس للدين ومن المناسب أن يوجد مثل هذا السر ولكن لا ليكون موضوعا للمعرفة والفهم.(١٥٨)

---

(157)Ibid,P.129

(158)Ibid,P.130

والخير الأقصى لا يمكن إدراكه أو تحقيقه بواسطة الإنسان نفسه... إلا أن الإنسان يكتشف في داخل نفسه واجب العمل لهذه الغاية. ولذلك يجد نفسه مدفوعا للاعتقاد في إدارة الحاكم الأخلاقي للعالم. وفكرة الحاكم الأخلاقي للعالم هي المهمة الماثلة لعقلنا العملي، ولكن لا يهمنا كثيرا أن نعرف ما هو الله في ذاته أو طبيعته، فمن أجل أن نعرفه يجب أن ندرك ونفهم كل صفات الطبيعة الإلهية مثل الثبات والقدرة الشاملة والعلم الكلي، وهذه الصفات في جملتها مطلوبة لتنفيذ الإرادة الإلهية. ولأن مضمون هذه الصفات ليس في متناول البشر، فنحن لا نستطيع أن نعرف شيئا عنه.(١٥٩)

وعلى ذلك فإن الاعتقاد الديني النقي الموافق لمطالب العقل العملي هو الاعتقاد في الله بوصفه:

١. الخالق القدير للسموات والأرض.
٢. وبشكل أخلاقي بوصفه المشرع الاسمي والحافظ للجنس البشري وحاكمه الرحيم وراعيه الأخلاقي.
٣. والمدبر لقوانينه السامية، بوصفه قاضيا عادلا وقاضيا حقا.

وهذا الاعتقاد لا يحتوي بالفعل أسرارا عن الطبيعة الإلهية، لأنه يفسر ويعبر عن العلاقة الأخلاقية لله بالجنس البشري. وفي هذه العلاقة الأخلاقية يتجلى الله بشكل تلقائي للعقل الإنساني في كل مكان. ولهذا فإن الدين الأخلاقي نقي العلاقة الأخلاقية بين البشر والموجود الأسمى من حيث تشبيه الله بالإنسان أو التفكير فيه بوصفه حاكما إنسانيا.(١٦٠)

هذه العلاقة الأخلاقية لله بالجنس البشري موجودة عند معظم الشعوب المتحضرة. فتصور الشعب باعتباره كومنولث أخلاقي، قوة أسمى ثلاثية. وهذه القوة الأسمى الثلاثية هي الصفة الثلاثية للحاكم الأخلاقي للجنس البشري، وهي في الدولة المدنية مقسمة بالضرورة إلى ثلاثة أقسام: التشريعية، والتنفيذية، والقضائية.

---

(159)Ibid,P. 130

(160)Ibid,P.130

وهذه الصفات الثلاث مجتمعة في موجود مطلق واحد بعينه، هو الله بوصفه الحاكم الأخلاقي للجنس البشري. فالنظر إلى الله بوصفه الحاكم الأخلاقي في كومنولث أخلاقي ينقي العلاقة بين الله والبشر. وفي الكومنولث الأخلاقي مبادئ الإيمان الأخلاقي الموجودة في الوحي والمختفية في أخطاء اللاهوت التاريخي تصبح عامة. وهذه المبادئ تؤكد أولا أن المشرع الأسمى لا يأمر إلا بقوانين تطالب بقداسة الإنسان وثانيا لا يجب أن نضع الرحمة الإلهية في إرادة خيرة غير مشروطة، ولكن يجب أن ننظر إلى السمة الأخلاقية للبشر التي من خلالها يستطيعون أن ينالوا الرضى والرحمة الإلهية. وثالثا أننا لا يمكن أن نتمثل عدالة الله بوصفها شفقة أو إحسان لأن هذا ينطوي على تناقض. ولكن يجب التفكير في عدالته بكونها مشروطة بقبول البشر بقانون القداسة.(١٦١)

وتأسيسا على هذا إذا لم يكن الإيمان بالله تمثلا عمليا لوحدة الثالوث الإلهي، كان الإيمان وصفا لما هو الله في ذاته ومن ثم يكون سرا خفيا مفارقا لكل التصورات والمفاهيم الإنسانية. ويكون سر الوحي غير مناسب لقدرات الإنسان في الفهم، لأنه يقيم الإيمان على المعرفة النظرية للطبيعة الإلهية وذلك على الإنسان محال. فيكون الإيمان مجرد تسليم برمز الإيمان الكنسي الذي هو غير مفهوم للبشر ويقوم على تشبيه الله بالإنسان مما يفقد الترقية الأخلاقية للبشر أهميتها. لذلك يؤكد كانط على أهمية التمثل العملي الأخلاقي لفكرة وحدة الثالوث الإلهي أو مبدأ التثليث. لأن كل التصورات اللاهوتية في تحديد طبيعة الذات الإلهية هي مفارقة لكل تصورات البشر.

والسر يجب أن يكون مقترنا بالقانون الأخلاقي ليكون مفهوما لكل إنسان من خلال عقل باعتباره فكرة دينية عملية أو دينية أخلاقية لذلك نستطيع أن نقول إن هذه الفكرة كانت أول وحي للعقل المجرد. ولكن عندما بدأ تعليم السر للبشر صار رمزا لحقبة دينية جديدة لها قواعد طقوسية رسمية ولغة خاصة وتقاليد معينه

---

(161)Ibid, P 132

عند طائفة من البشر تشكل اتحادا أو مجتمعا دينيا له لغة سرية ليست مفهومة لكل فرد ولكنها تستخدم فقط من أجل الفعل الطقوسي.[١٦٢]

إن الهدف الاسمى للكمال الأخلاقي، هو حب القانون الأخلاقي، وهو هدف لا يمكن للإنسان الوصول إليه إطلاقا. ومساواة الدين بهذه الفكرة يكون مبدأ الإيمان الله محبة وفي الإيمان نحترم حب الله، وحبه هو قبول البشر بقانونه الأخلاقي المقدس قاعدة ومعيارا لهم. ووفقا لهذا الفهم للإيمان إذا كان الله محبة فإن الأب يكشف عن نفسه في فكرة الإنسانية نموذجا شاملا محبوبا إليه، ونبجل ابنه لأنه يجعل القبول بالقانون الأخلاقي المقدس معتمدا على توافق البشر مع شرط الحكمة الإلهية. ونجل الروح القدس ليس لأننا يجب أن نتوسل بالفعل إليه في مصطلحات هذه الشخصية الثلاثية أو المتعددة الأشكال لأننا إن فعلنا هذا كنا نقول بكيانات مختلفة بينما الله هو ليس إلا واحدا، ونحن نستطيع أن ندعوه باسم ذلك الموضوع المحبب إليه "<u>الله هو واحدنا</u>". بينما الإقرار النظري بالإيمان بالطبيعة الإلهية بموجب التثليث هو قاعدة كلاسيكية للإيمان الاكليريكي استخدمها أهل الإيمان الاكليريكي لتمييز إيمانهم عن أشكال العقائد الأخرى المشتقة من مصادر تاريخية. فتصور أو مفهوم التثليث يجب تأويله لأنه ليس مناسبا للقدرة العامة للفهم، وليس مناسبا لحاجات ومطالب العصر. لذلك فإن الإيمان الحرفي به ضار أكثر مما هو مفيد للاستعداد الديني الحق.[١٦٣]

وإن اعتبرنا السر وحيا من الله إلينا من خلال عقلنا الخاص يمكن الحديث عن ثلاثة أسرار.[١٦٤]

<u>١-سر الدعوة الإلهية للبشر</u>

بوصفهم مواطنين في الدولة الأخلاقية، حيث نستطيع تصور خضوع البشر لتشريع إلهي عالمي غير مشروط من حيث أننا ننظر لأنفسنا باعتبارنا مخلوقات

---

(162)Ibid, P.136

(163)Ibid,P.137

(164)Ibid,P.133-134

الله، كما أن الله يعتبر المصدر والمنبع النهائي المطلق لكل القوانيـن الطبيعيـة، لأن الله هو خالق الموجودات الطبيعية. ولكن الخلق بالنسبة للعقل غير مفـهوم على الإطلاق لأنه كيف تكون الموجودات مخلوقة وتستخدم بحرية قدرتها أي كيف تكون مخلوقة وحرة، لأنه وفقا لمبدأ العلية نشير إلى موجود ونعتبره معلولا ليس لأفعاله الداخلية بل معلولا لعلة منتجة خارجية. معنى هذا أن كل فعل يصدر عـن المعلول يكون محددا أو مقدرا له، ولذلك مثل هذا الموجود لا يكون حـرا. بينمـا التشريع الذي هو إلهي ومقدس إنما هو خاص بالموجودات الحرة فقط، ولا يمكـن عبر بصيرة العقل أن يتوافق هذا مع تصور أو مفهوم الخلق لمثل هذه الموجودات. التـي تعتبر موجودات حرة ولكنها مخلوقة، وإذا كان هذا محالا على مستوي التأمل النظري، إلا أنه عبر الضرورة الأخلاقية الخالصة، يكون ممكنا -وفقا لقانون الحرية- دعوة المواطن إلى الدولة الأخلاقية لأن الدعوة لهذه الغاية هي دعوة أخلاقية مؤسسة على الحرية. غـير أنه بالنسبة للتأمل النظري فإن إمكانية مثل هذه الدعوة يتخللها سر.

٢ - سر الكفارة أو الفدي

الإنسان كما نعرفه قد يفسد بنفسه ولا يكون في توافق مع قـانون القداسـة ومع ذلك خيرية الله تدعوه ليكون عضوا في مملكة الله، والقول إن الإنسان تنقصـه المؤهلات المطلوبة لتحقيق قداسته، هذا يناقض تماما التلقائية المفترضة فـي كـل خير أو شر أخلاقي عند الإنسان في دخيلة نفسه. ووفقا للتلقائية الخير لا يمكـن إن ينبعث من شيء آخر عدا أنه ينبثق عن الإنسان نفسه حيث يكون الخـير منسـوبا إليه. ولهذا السبب يري العقل أن لا أحد يستطيع بفضل غزارة سلوكه الخـير، أن يأخذ مكان فرد آخر. فإذا كان مثل هذه الكفارة بديلا مقبولا، فإن علينا أن نسلم بـها من وجهة النظر الأخلاقية لأن القياس أو الاستدلال المعرفي لا يمكـن أن يسـبر أغوار السر.

٣ - سر الاختيار الإلهي في العفو عن البشر

إن كان الاعتقاد في الكفارة مقبولا بشكل أخلاقي، كموجه لـلإرادة نحـو الخير، إلا أن سر الاختيار الإلهي في العفو عن البشر ضد العدالة الإلهيـة عنـد كانط والزعم أن الإنسان لما يلم به من جوانـب القصـور والفسـاد الطبيعـي لا يستطيع أن ينال الرضي الإلهي من خلال جهوده الخاصة، ولذلـك يكـون للعفـو

السماوي تأثير على الإنسان، ولكنه يتحقق بالنسبة لفرد دون آخر. غير أن هذا الاختيار لفرد دون آخر لا يعود إلى تميز للفرد في عمله، ولكنه يعود إلى حكم وقرار غير مشروط للذات الإلهية به يكون ذلك الجزء من الجنس البشري مصيره الخلاص، ويكون الآخر مصيره الاستهجان والشقاء الأبدي. غير أن هذا الحكم لا يعبر عن أي تصور للعدالة الإلهية، ولكنه يشير إلى الحكمة الإلهية التي حكمها بالنسبة لنا سر مطلق.

ويعترض كانط باعتبار أن الأسرار تمس الحياة الأخلاقية لكل إنسان فإذا كان الشر حاضرا في كل إنسان في كل زمان فكيف يمكن للخير أن ينبثق من بين الشر ويؤسس في أي إنسان أيا كان ولماذا يحدث هذا عند البعض ويحرم منه الآخرون. إن الله لم يوح إلينا بشيء من هذا لأن الله لا يمكن أن يوحي إلينا بشيء لا نفهمه. وإذا رغبنا أن نفسر لأنفسنا في مصطلحات حرية الإنسان ماذا يحدث له؟ نقول يوحي الله إلى بإرادته خلال القانون الأخلاقي، وهذا الوحي ممكن فهمه لدي كل إنسان. وعبر القانون الأخلاقي الإنسان مدعو إلى مسار الحياة الخيرة، وباحترام القانون الأخلاقي في داخل الإنسان، يجد الإنسان في نفسه مبرر الثقة والأمل في هذه الروح الخيرة على أساس حكم العقل والقلب والضمير، ولكن أن يطلب الإنسان أكثر من هذا ويظنه وحيا، ولو كان مثل الوحي حادثا فإنه لا يكون له تقديره بحق بين مطالب البشر وحاجاتهم.

رابعا: التأويل يقضي على الوهم والخرافة والتعصب في اللاهوت التاريخي.

يضع التأويل نهاية للأوهام والخرافات والتعصب المتجذر في اللاهوت التاريخي، كعقائد وخدمات زائفة لله، بتأويلها إلى معان أخلاقية. لأن الإيمان بهذه العقائد على نحو ما هو مسلم به في الإيمان التاريخي هو إيمان وهمي، مجاوز لحدود العقل في استخدامه النظري واستخدامه العملي. وذلك الإيمان الوهمي ثلاثة أنواع: الإيمان بالمعجزات والإيمان بالأسرار والإيمان بوسائل العفو.

فالصلاة التي هي في نظر الإيمان التاريخي خدمة لله ووسيلة للعفو. يعتبرها كانط خدمة مزيفة، ووهما خرافيا. لأننا عندما نفكر في الله بوصفه

موجودا مطلقا، ونتمنى أن نكون موضع سروره ورضاه، ليس عن طريق السلوك الأخلاقي ولكن من خلال الوله والعشق والعبادة والاستعطاف والتحبب إليه، يكون الدين عندئذ وثنيا.(١٦٥)

لأن الله ليس بحاجة إلى مثل هذه الوسائل. إنه ينظر إلى استعدادنا الداخلي وشعورنا القلبي لذلك فإن الصلاة يجب أن تؤخذ بمغزى. ولا يكون لها من دور إلا إشعال اللهب في رماد الأخلاق في جوف قلوبنا لتعمل على إيقاظ استعداد الخير في القلب. (لذلك فإن الاعتقاد في أعمال العفو ليس إلا خداعا. والظن بأننا قادرون على تبرير أنفسنا أمام الله عبر الأفعال الدينية للعبادة فذلك خرافة دينية تماثل تماما وهم الرغبة في الجهاد من أجل أن يوحدنا الله، فذلك تعصب ديني. ويكون وهما وخرافة أن نزعم أننا نصل إلى الرضا الإلهي عبر الأفعال التي يستطيع أي فرد أن يحققها بدون الحاجة إلى أن يكون خيرا. والخرافة هنا لأنه يختار وسائل لا أخلاقية).(١٦٦) (فالخدمة الحقيقة لله، خدمة من القلب بروح وصدق تقوم في إطاعة البشر لكل واجباتهم الأخلاقية نحو غيرهم من البشر بوصفها أوامر إلهية. وليس بوصفها أفعالا موجهة إلى الله. فذلك هو الواجب الحقيقي في خدمة الله).(١٦٧)

ويزعم الإيمان التاريخي أن الذهاب للمؤسسات الدينية خدمة عامة واحتفالية لله. ويقول كانط إن المؤسسات الدينية يجب أن تكون وسيلة لتهذيب الفرد وتثقيفه من خلال الاجتماع العام، على ألا يحتوي هذا الاجتماع على أي شكل من أشكال العبادة تؤدي إلى وثنية.

واحتفالية التعميد كوسيلة للعفو والتطهر من كل الخطايا هذا هو الوهم المطابق للخرافات الوثنية. رغم أن التعميد يمكن أن يكون له مغزى سام به يأخذ الفرد مكانه في مجتمع الكنيسة، والاعتراف بإيمان الطفل بموجب الذين يتعهدون

---

(165)Ibid, P. 173

(166)Ibid,P.162

(167)Ibid, P. 180

أن يهتموا بتربيته على هذا الإيمان. ولو حدث هذا لكان التعميد شيئا مقدسا. (إن التعميد يجب أن يفهم بالمعنى الأخلاقي. إنه نشر الخير وتوليده في الخَلَفْ عن طريق التثقيف والتهذيب والتربية بهدف شيء ما مقدس هو تطور الإنسان وترقيه إلى الدولة الأخلاقية.)(١٦٨) فالتعميد عندما يتحول إلى فعل كنسي ووسيلة للعفو والتطهر هذا هو الوهم الديني عديم النفع المقاوم لروح الدين الأخلاقي.

وفي احتفالية العشاء الرباني تزعم الكنيسة، أن الله حاضر بشكل خاص هو احتفال الجلال والخشوع، وتوحد بين مبادئ الإيمان وقضية العشاء. ويتحول العشاء إلى فعل كنسي، ووسيلة للعفو، وهذا الوهم الديني عديم النفع الذي يقاوم الروح الأخلاقية للدين. فالعشاء كمشاركة عامة في مائدة واحدة يحمل معنى عظيما كوسيلة خير لإحياء المجتمع الأخلاقي والحب الأخوي الذي يمثله).(١٦٩) لأن العشاء هو تدعيم للرفقة والزمالة بين الناس يجعل من اتحادهم داخل الجسم الأخلاقي بوصفه اتحادا متجدداً مستمراً وحراً كوسيلة للمجتمع الأخلاقي العالمي. ولكن عندما يتحول العشاء وسيلة للعفو فذلك مضاد لروح الدين الأخلاقي.

(وفي العقيدة الإسلامية أو بمسمى كانط النموذج المحمدي توجد خمسة أوامر: الاغتسال، والصلاة، والصيام، والزكاة، والحج إلى مكة. ومن بين هذه الأوامر تستحق الزكاة أن تستثنى إذا تمت بشكل أخلاقي فاضل بوصفها واجبا أخلاقيا، وفي الوقت عينه، كأمر الهي، فهذا يميزها باعتبارها وسيلة حقيقية للعفو. ولكن يقول كانط إن الزكاة هي على العكس لا تستحق أن تكون متميزة عن باقي الأوامر، لأنه بموجب هذا الإيمان ممكن أن تسير الزكاة يدا بيد مع الابتزاز(١٧٠) والسلب من الآخرين، بوصفها تضحية مقدمة لله في شخص الفقير).(١٧١)

---

(168)Ibid, P.180

(169)Ibid,P. 182

(١٧٠) "إن الزكاة بحسب مفهومها الإسلامي تختلف عن الضرائب بأنواعها من جهة أن المزكي هو وحده الذي يلزم نفسه بدفعها أو عدم دفعها. ومن ثم، ليس ثمة سلطة خارجية يمكن أن تجبر المسلم –على دفع الزكاة. لذلك قد يقال ليس ثمة مبرر لتحفظ كانط الذي ذهب فيه أن الزكاة يمكن أن تتحول إلى ابتزاز."

ويقضي التأويل على مخاطر اللاهوت التاريخي وهي في نظر كانط كثيرة. مثل تشبيه الله في صفاته بالإنسان. ذلك التشبيه له خطورته في علاقتنا

هذه الحمية الثائرة على ما يقوله كانط "أن مبدأ الزكاة رغم أخلاقياته يمكن أن يتحول إلى ابتزاز بفعل القوى اللاهوتية" والرد على هذه الحمية يقتضي أولاً التمييز بين جانبين في الدين:

الجانب الأول: خاص بالأوامر الإلهية من حيث جوهرها الإلهي الأخلاقي النقي بعيداً عن شوائب الممارسة الحياتية. وهذا الجانب لا يختلف عليه أحد.

الجانب الثاني: خاص بالممارسة الدينية للأمر الإلهي في الحياة المعاشة. وهذه الممارسة قد تفضي أحياناً إلى تشويه الجوهر الأخلاقي للأمر الإلهي.

وهذا هو ما يهتم به كانط ويؤكد عليه بالنسبة لمبدأ الزكاة. ولدينا من واقع الممارسة الدينية قديماً وحديثاً موقفان يبرران مصداقية رأي كانط.

١- الموقف القديم ، مرجعنا فيه هو كتاب (الفتنة، جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر، للدكتور هشام جعيط، ترجمة خليل أحمد خليل، دار الطليعة بيروت الطبعة الرابعة ٢٠٠٠،ص٣٨، جاء فيه (عند وفاة النبي تجلت الردة كظاهرة شبه عامة بين القبائل لقد كانت نقداً لتواصل الدولة بالذات لأن الرابطة التي كانت تربط القبائل بالنبي كانت تدرك كرابطة شخصية قابلة للنقد وقد جرى نقدها عند وفاته. وبما أن الدولة والدين لا يشكلان إلا شيئاً واحداً، كان تصدع الولاء للدولة يعبر عنه بالارتداد عن الإسلام. ولكن من الصحيح إن تلك الردة كانت ترتدي شكل تمرُّد على صعيد الصدقة والزكاة، وكانت القبائل ترفض الدفع لأن الزكاة تبرز ظاهرا كمظهر لطاعتهم وانقيادهم ولذا كانت القبائل مستعدة لمواصلة ممارسة الصلاة، وبالتالي لم يكن العنصر الديني في صفاته هو الذي يُضايقهم تماماً بل كان يُضايقهم البُعْدُ الدولي بشكل أشد، بعد دفع غرامة وحول هذه النقطة كان أبو بكر لا يقبل التفاوض والجدل. فكان قمع الردة وفرض الإسلام بالقوة على كل الجزيرة العربية).

٢- فأما الموقف الحديث مرجعنا فيه هو التليفزيون المصري حيث الإعلان الصادر عن مشيخة الأزهر ومضمونه: "يسر مشيخة الأزهر أن تعلن لتقبلها لزكاة المال نقداً أو بشيكات، لصرفها في مصارفها الشرعية، مع إعطاء المزكي إيصالاً رسمياً، وذلك بمقر المشيخة الجديد بحديقة الخالدين بالدراسة ، كود ١٨٢٦ صندوق بريد ١١٥١١".

والسؤال هو: ما معنى الإعلان؟ هل يوجد مسلم لا يعرف ما هي المصارف الشرعية لصرف الزكاة؟! لماذا الوساطة في الصرف؟ خاصة وأن الدولة المصرية ليست دولة دينية. وما معنى الإيصال الرسمي؟ ولمن يقدمه المزكي؟!هل يقدمه لله؟ هل يقدمه للبشر؟! هل يقدمه لنفسه؟! هل معنى الإعلان ومعنى الإيصال يتفق والمعنى الأخلاقي للزكاة؟!!!

أليس واقع الممارسة الدينية الرسمية بحاجة إلى أعادة النظر ؟

(171)Ibid,P.182

العملية بالإرادة الإلهية، وحتى بالنسبة لأخلاقنا، لأننا هنا خلقنا الله من أجل انفسنا، وخلقناه على الشكل الذي به نعتقد أننا به أقدر على أن نفوز برضي الله، هربا من جهد العمل المتواصل والأخلاقي إلى الاحتفالات والعبادات والحج والتضحيات، ونظن أن كل هذه الخدمات المزيفة أكثر فاعلية في السماء بها يكون التطهر والخلاص من الخطيئة. بل ونظن أن سر الحكمة الإلهية الأسمى يحولنا إلى بشر مرضي عنا من الله، وأن هذا السر وحي، والاعتقاد في هذا الوحي تاريخ مقدس يروي لنا ونسلم به فهذا وهم ديني خطير.(١٧٢) ولو فكر البشر في الله بوصفه موجودا أخلاقيا أسمى يكون من السهل إقناع عقولهم بأن اكتساب رضا الله يقوم في سلوكهم الخير الأخلاقي. فإذا نحن تجاوزنا العلاقة الأخلاقية بفكرة الله إلى تصور ومعرفة طبيعته فإن ثمة خطرا في تشبيه الله بالإنسان، فذلك ضار بمبادئنا الأخلاقية.

ويزعم اللاهوت التاريخي أننا نستطيع أن نميز آثار العفو في داخل نفوسنا، وذلك تعصب وتطرف ديني. وعلينا أن نعترف بجهلنا، وأن أعمال العفو ليست إلا خداعا. ويكون وهما وخرافة أن نزعم أننا نصل إلى الرضا الإلهي بوسائل غير أخلاقية من عبادات واحتفالات وغيرها.

ويكون الوهم تعصبا عندما يفكر الإنسان في إحساس أسمى من أجل الشعور بالحضور المباشر للموجود الأسمى وتمييز ذلك الشعور عن الشعور الأخلاقي. فالوهم والتعصب الديني هو الموت الأخلاقي للعقل، والذي بدونه لا يكون هناك دين ممكن.(١٧٣)

---

(172)Ibid,P.156

(173)Ibid,P.162

الفصل الخامس

جوانب الإيمان الأخلاقي في نصوص التوراة والإنجيل والقرآن

"الدين الحقيقي كامن في الداخـــل
يقوم في الاستعداد القلبي المتجـــه
إلـــى الله مباشـــرة بمضمــــــون
أخلاقي.)"

كانط

(محاضرات في فلسفة الأخلاق)

الدين الحق عند كانط لا يقارنه شيء إلا قوانين الأخلاق، أي تلك المبادئ العملية الضرورية غير المشروطة، التي يدركها الإنسان وحيا لعقله العملي المجرد، إنها قوانين الواجب أو الأمر المطلق.(١٧٤)

واللاهوت التاريخي باعتباره مؤسسا على الوحي يتضمن إلى جانب قواعد الإيمان التاريخي بواعث الإيمان الأخلاقي، وقد أوجب كانط ضرورة تأويل اللاهوت التاريخي إلى إيمان أخلاقي، والفحص عن بواعث الإيمان الأخلاقي في نص الوحي وقد طبق هذا فعلا على النص الإنجيلي، وسيرا على هدى كانط كان الفحص عن بواعث الإيمان الأخلاقي في التوراة والقرآن أيضا، والكشف عن بواعث الإيمان الأخلاقي في نصوص الوحي: التوراة والإنجيل والقرآن أمر له أهميته ليس فقط في إقامة وحدة الإيمان الأخلاقي كمحور للتلاقي بين العقائد الثلاث ولكن في توحيد الجنس البشري على غاية وهدف أخلاقي واحد في جوهره ومضمونه هو تحقيق الخير الأقصى لكل الجنس البشري.

ويقتبس كانط من تعاليم الإنجيل كدليل يعلن عن جانب الإيمان الأخلاقي في المسيحية، وفيه يرى، بعيدا عن اللاهوت التاريخي، أن هذه التعاليم تحمل في مضمونها أساس قبولها. وهذه التعاليم لا يمكن أن تكون إلا تعاليم أخلاقية، تعاليم العقل النقي تدعونا إلى أخلاق غير مشروطة أي أخلاق الواجب أو الأمر المطلق.

وهنا يقف كانط موقفا خلافيا مع مارتن لوثر لأن لوثر يعتبر أن الإيمان العقلي النقي هو في كل وقت تأويل عقلي للكتاب المقدس.(١٧٥) في حين يرى كانط أن بعض النصوص الإنجيلية تؤكد بذاتها دون تأويل الإيمان الأخلاقي. لذلك فإن النص الموحي يتضمن جانبين: الأول، هو الإيمان التاريخي وهو ما يجب تأويله. والثاني هو الإيمان العقلي النقي أو الإيمان الأخلاقي، وهو ما يجب إظهاره وتجليته، والتركيز عليه في التوراة والإنجيل والقرآن بغية إيضاح أن الإيمان الأخلاقي هو القاسم المشترك الأعظم بين الكتب المقدسة وهو محور التلاقي بين

---

(174)Kant, Religion Within The Limits Of Reason Alone, P.156

(175)Ibid, P.153

العقائد الثلاث بعيدا عن جوانب التنافر التي يشكلها الإيمان التاريخي في كل عقيدة على حدة، والتي يطالب كانط بتأويلها.

أولا: جوانب الإيمان الأخلاقي في العهد القديم أو التوراة

إن رأي كانط في اليهودية مغاير لما يراه في المسيحية والإسلام. فاليهودية في رأيه مجموعة من القوانين المؤسسة للتنظيم السياسي، وإن كان ثمة إضافات أخلاقية ملحقة فذلك في الحقبة المتأخرة حيث كان للحكمة اليونانية أثر كبير في تنوير اليهودية بتصورات ومفاهيم الفضيلة.. ولهذا لا يعتبر كانط اليهودية عقيدة دينية على الإطلاق. بل هي مجرد اتحاد يضم جماعة من البشر شكّلت كومنولث سياسي. أو دولة سياسية وما يشكل ماهية هذه الدولة هو الإيمان السياسي.

فاليهودية في نظر كانط لم تسمح لتنظيمها أن يصبح تنظيما أخلاقيا أو دينيا وذلك للأسباب الآتية.(١٧٦)

١ – إن كل الأوامر اليهودية هي نوع من الأوامر السياسية يتمسك بها التنظيم السياسي ويجعلها قوانين ملزمة قسرية وهذه الأوامر أو القوانين إنما هي تتعلق بالأفعال الخارجية للبشر.

ولكن بالرغم من ذلك هناك عشرة أوامر مطلقة هي بالنسبة لعين العقل صحيحة مثل الأوامر الأخلاقية، غير أن التشريع الأخلاقي لا يكون مقررا بوصفه طاعة عن قناعة إلا بموجب الاستعداد أو الميل الأخلاقي على نحو ما أكدت المسيحية فيما بعد.

٢– كل إثابة أو عقاب تنص عليها الأوامر اليهودية إنما هو محقق لكل البشر في هذا العالم، وفي التنظيم السياسي قد يكون هذا من الحكمة .ولكن لا توجد عقيدة دينية يمكن تصورها تخلو من عقيدة الحياة الأخرة، واليهودية ينقصها هذا الاعتقاد في الحياة الأخرة فلا يمكن أن تكون عقيدة دينية على الإطلاق. ومبررات كانط في ذلك أن الاعتقاد في الحياة الأخرة يفرض ذاته تلقائيا على كل فرد بفضل الاستعداد الأخلاقي في الطبيعة الإنسانية. لذلك عندما لا تعطي الأوامر اليهودية

---

(176)Ibid, 117-118

أدنى اعتبار للحياة المستقبلية فذلك يبين أن ما يريده المشرع (باعتباره الله) هو مجرد كومنولث سياسي وليس كومنولوث أخلاقي.

٣- اليهودية لا يمكن أن تكون عالمية على أساس أنها كومنولوث سياسي وشعب مختار من الله نفسه. وذلك أفرز العداء لكل الشعوب الأخرى لأن الشعب اليهودي نُصب بوصفه الحاكم العالمي للعالم. وقد ميز نفسه بعلامة جسدية أي (الختان) لتفصل كلية الشعب اليهودي عن الشعوب الأخرى. ولكي تبرز أن المسيحية ليست مرتبطة بالشرائع القديمة أو اليهودية، حتى وإن كانت المسيحية دينا من أجل العالم وليس من أجل شعب بمفرد.

<u>وأيا كان رأي كانط في اليهودية كإيمان سياسي فإن التأويل القسري الذي يأخذ به كانط في تأويل الإيمان التاريخي قادر على أن يجعل الإيمان السياسي إيمانا عقليا نقيا وخلاف هذا يسقط كانط في تناقض ذاتي.</u>

بل إن اليهودية كدستور سياسي لا تخلو من الأوامر الأخلاقية باعتراف كانط نفسه، وهي أوامر تجمع بين أخلاق السلب وأخلاق الإيجاب. بل إن الأخلاق الإيجابية لها حضور واضح في نصوص العهد القديم حيث تؤكد على الإيمان القلبي، إيمان العمل والتقوى والأمانة والرحمة والكمال والواجب والعدل والسلام والتكافل الاجتماعي والمحبة والصداقة. وأعرض لها الآن على سبيل المثال لا الحصر: (<u>فعل العدل والحق أفضل عند الرب من الذبيحة</u>). (أمثال ٢١: ٢،٣) ويناظر ذلك أيضا في النص الإنجيلي (<u>إني أريدُ رحمة لا ذبيحة لأني لم آت لأدعو أبرارا بل خطاة إلى التوبة</u>). (متى ٩: ١٣).

هذا النص يؤكد أن الإيمان بالله هو في جوهره إيمان أخلاقي، وأن ما يريده الله من البشر هو الفعل الأخلاقي، فعل العدل والحق والرحمة كإرادة وأمر إلهي فذلك أفضل عند الله من القرابين أو الشعائر والطقوس. **(أعطيتهم فرائضي وعرفتهم أحكامي التي إن عملها إنسان يحيا بها) (حزقيال ٢٠: ١١). وذلك الأمر الإلهي له ما يناظره في القرآن والإنجيل. (إن أردت أن تدخل الحياة فاحفظ الوصايا: لا تقتل. لا تزن. لا تسرق. لا تشهد بالزور. أكرم أباك وأمك، وأحب قريبك كنفسك...) (متى ١٧:١٩،١٨،١٩).**

وقد جاء في القرآن (من يطع الله ورسوله ويخش الله ويتقه فأولئك هم الفائزون) (النور :٥٢).

(اتق الله وأحفظ وصاياه لأن هذا هو الإنسان كله. لأن الله يحضر كل عمل إلى الدينونة على كل خفي إن كان خيرا أو شرا.) (الجامعة١٢: ١٣، ١٤). والتقوى هي جوهر الإيمان الداخلي إيمان القلب، ومن لم يتق الله لا يمكن أن يحفظ وصاياه لذلك كان تقديم أمر التقوى على أمر الحفظ. ولا يخفي شيئا على الله، يحاسب الإنسان على عمله إن كان خيرا أو شرا.

(صنع العدل سلاما وعمل العدل سكونا وطمأنينة إلى الأبد) (اشعياء٣٢:١٧).

التزام النفس الفضيلة يجعل الإنسان في سلام مع النفس ومع الآخر مما يجعل حياة الإنسان هادئة مطمئنة.

(يارب من ينزل في مسكنك. من يسكن في جبل قدسك؟ السالك بالكمال والعامل بالحق والمتكلم بالصدق في قلبه، الذي لا يشي بلسانه ولا يصنع شرا بصاحبه ولا يحمل تعييرا على قريبه. والرذيل محتقر في عينيه ويكرم خائفي الرب. يحلف للضرر ولا يغير فضته لا يعطيها بالربا ولا يأخذ الرشوة على البريء. الذي يصنع هذا لا يتزعزع إلى الدهر) (المزمور١٥: ١، ٢، ٣، ٤، ٥)

الكمال هنا في هذا النص هو الواجب هو الأمر المطلق هو الفضيلة هو طريق القداسة، والقداسة هي الهدف الذي يناضل من أجله كل إنسان.

(هذا اليوم أمرك الرب الهك ان تعمل بهذه الفرائض والأحكام، فاحفظ وأعمل بها من كل قلبك ومن كل نفسك) (تثنية ٢٦: ١٦)

يريد الله أن يكون فعل الفرد بالأمر الإلهي جزءا من وجدان البشر لا أن يكون فعلاً خارجياً، أي يريد أن يكون العمل بالأمر الإلهي نابعا من الإيمان القلبي بها وليس مجرد أمر خارجي لأن الله (المصور قلوبهم جميعا المنتبه إلى كل أعمالهم). (مزمور ٣٣: ١٥) (طوبى للإنسان الحافظ يده من كل عمل شر). (اشعياء٥٦ : ١، ٢). فتلك هي أخلاق الواجب عن قناعة العقل وإيمان القلب تجعل الإنسان ينأى بنفسه عن كل عمل شر.

(لا يقتل الآباء عن الأولاد ولا يقتل الأولاد عن الآباء كل إنسان بخطيته يقتل) (تثنية ٢٤: ١٦)

فالمسئولية فردية وشخصية وخطيئة كل إنسان في عنقه والإيمان الأخلاقي هو إيمان العمل فكل إنسان مسئول عن نتائج أفعاله فلا يحاسب أحد على خطايا الآخر بل كل يحاسب على أفعاله الخاصة.

(إن طلبت من هناك الرب إلهك تجده إذا التمسته بكل قلبك وبكل نفسك) (تثنية ٤: ٢٩) الطريق إلى معرفة الله هو القلب، فالإيمان هو إيمان قلبي إيمان داخلي.

(إذا أقرضت صاحبك قرضا فلا تدخل بيته لكي ترتهن رهنا منه. في الخارج تقف، والرجل الذي تقرضه يخرج إليك الرهن إلى الخارج. وإن كان رجلا فقيرا فلا تنم في رهنه. رد إليه الرهن عند غروب الشمس لكي ينام في ثوبه ويباركك فيكون لك بر لدى الرب إلهك) (تثنية ٢٤: ١٠،١١،١٢،١٣)

الحرص والتشديد في الأمر الإلهي على أن تكون المعاملات الإئتمانية بين البشر هي في جوهرها معاملات أخلاقية تحفظ للإنسان إنسانيته، فقيرا أو غنياء ضعيفا أو قويا دون امتهان لكرامته.

وفي "الخروج" عديد من الأوامر الأخلاقية التي بها يكون صلاح الفرد واستقرار المجتمع مثل: لا تقتل، لاتزن، لا تسرق، لا تشهد على قريبك زوراً، لا تشته بيت قريبك، لا تشته امرأته، ولا عبده، ولا أمته، ولا ثوره ولا حماره ، ولا شيئا مما لقريبك. لا تقبل خبرا كاذبا، لا تضع يدك مع المنافق لا تكون شاهد ظلم. لا تتبع الكثيرين إلى فعل الشر. أكرم أباك وأمك. لا تنطق باسم الرب إلهك باطلا.

ثانيا: جوانب الإيمان الأخلاقي في العهد الجديد

العهد الجديد كأساس للعقائد المسيحية كإيمان تاريخي يؤكد كانط ضرورة تأويله. ولكنه يتضمن أيضا إلى الجانب التاريخي منه التعاليم الأخلاقية أو بواعث الإيمان الأخلاقي، التي جاء بها السيد المسيح، وهي كما يقول كانط تعاليم العقل النقي أخلاق غير مشروطة أخلاق الواجب أو الأمر المطلق.

ومن عادة كانط في استشهاده بالنصوص الدينية أنه نادرا ما يذكر النص بحرفيته وغالبا ما يأتي بمعاني النصوص دون متنها. وجميعها تشير إلى التعاليم الأخلاقية وتبرز أخلاقية العقيدة المسيحية كإيمان قلبي أيمان العمل والتقوى. (إن ما يجعل الإنسان مرضياً عنه من الله هو الالتفات إلى الاستعداد النقي للقلب). (متى إصحاح ٥: ٢٠-٤٨) وذلك الاستعداد النقي هو انبعاث القلب عن نية مخلصة في العمل. وهو ما جاء أيضا على لسان الرسول الكريم، (إنما الأعمال بالنيات ولكل إمرئ ما نوى) (متفق عليه).

(إن خطايا الفكر مساوية في عين الله لخطايا الفعل) (متى إصحاح ٥:٢٨)

(إن القداسة هي الهدف الذي يجب أن يجاهد نحوه كل إنسان) (متى إصحاح ٥ :٤٨) (أن يكره الإنسان بقلبه فذلك معادل القتل (قد سمعتم أنه قيل للقدماء: لا تقتل ومن قتل يكون مستوجب الحكم. وأما أنا فأقول لكم: إن كل من يغضب على أخيه باطلا يكون مستوجب الحكم) متى ٥: ٢٢)

(أذية الفرد لجاره يمكن إصلاحها بأن تعود لجارك وترد إليه ما عليك برضى واقتناع وليس من خلال أفعال العبادة الإلهية). متى ٥ : ٢٤)

(القسم حيلة لاغتصاب الحق، ضار بالحقيقة ذاتها) متى ٥ :٣٤ -٣٧)

ويقول كانط القسم من الحيل المدنية لسلب الحق واغتصابه عن طريق القسم، والقسم ضار بالحقيقة ذاتها أمام المحاكم، ومنهج الاعتراف مؤسس على الخرافة ولا يقوم على الضمير، والخرافة هنا واضحة من الواقعة موضوع القسم أنه لا أحد يصدق أنه يقول الحق، ولهذا هو يقسم القسم. لهذا يقول المعلم إن ما تجاوز نعم نعم، ولا لا لتأكيد أو إثبات حقيقة إنما هو ينتهي بنا إلى الشر. لأن القسم له آثار ضارة ويجرنا إلى سلسلة من عقوبات الكذب العام (بل ليكن كلامكم نعم نعم، لا لا، وما زاد على ذلك فهو من الشرير) (متى ٥: ٣٧). ونجد في القرآن الأمر الإلهي يقول (ولا تجعلوا الله عرضة لأيمانكم. أن تبروا وتتقوا وتصلحوا بين الناس، والله سميع عليم) (البقرة: ٢٢٤) (ولا تطع كل حلاف مهين). (القلم: ١٠) .. وفي العهد القديم (لا تنطق باسم الرب إلهك باطلا. لأن الرب لا يبرئ من نطق باسمه باطلا). (الخروج ٢٠: ٧).

والميل للشر في القلب الإنساني يجب أن يحيد عنه الإنسان وأن يتحول إلى الخير على نحو كامل. فيجب أن يتحول بغض الفرد لأعدائه إلى محبة وإحسان. (أحبوا أعداءكم. باركوا لاعنيكم. أحسنوا إلى مبغضيكم، وصلوا لأجل الذين يسيئون إليكم ويطردونكم... فكونوا أنتم كاملين كما أن أباكم الذي في السموات هو كامل). (متى ٥ : ٤٤، ٤٨) وهو ما جاء في الأمر القرآني أيضا (ولا تستوي الحسنة ولا السيئة ادفع بالتي هي أحسن فإذا الذي بينك وبينه عداوة كأنه ولي حميم) (فصلت: ٣٤).

(الانتقام يجب أن يتحول إلى تسامح) (متى ٥ : ٣٩ – ٤٠) وقد أمر به القرآن أيضا، (فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر) (آل عمران :١٥٩). (إنما المؤمنون أخوة فأصلحوا بين أخويكم واتقوا الله لعلكم ترحمون). (الحجرات:١٠).

ويطالب الله البشر بتنقية استعدادهم وأن يبينوا عن أنفسهم من خلال أعمالهم. ومن ناحية أخرى ينكر الأمل الخداع على أولئك الذين يتوهمون أنه من خلال الدعاء للمشرع الأسمى للقانون ومديح رسوله، هم يتجملون لتقصيرهم في عمل الخير. وهو يعلن أن أعمال الخير ينبغي تحقيقها على الملأ لتكون مثالا يحاكي. وبمزاج معيد ليس كأفعال سلب أو اغتصاب من العبيد. (ليس كل من يقول: يارب يارب يدخل ملكوت السموات، بل الذي يفعل إرادة الله..فكل من يسمع أقوالي هذه ويعمل بها أشبهه برجل عاقل بنى بيته على الصخر). (متى ٧: ٢١، ٢٤). والتشبيه هنا في غاية القوة لأن من يعمل بالأمر الإلهي هو إنسان عاقل يلتزم أمر العقل فالفعل المؤسس على العقل أو الأمر الإلهي هو كالبيت المؤسس على الصخر لا تنال منه الرياح أو العواصف أو الأمطار. وذلك الأمر الإنجيلي يماثل ما جاء في العهد القديم. (أعطيتهم فرائضي وعرفتهم أحكامي التي إن عملها إنسان يحيا بها) (حزقيال ٢٠: ١١). ومعنى أن يحيا بها ليس معناها الحياة الدنيوية فقط بل الحياة الأبدية في ملكوت السموات.

ثم يربط كانط كل هذه الواجبات الأخلاقية في قاعدتين كليتين، تشملا كل علاقات البشر الداخلية والخارجية جاء فيهما:

١- أد واجبك ليس بأي دافع آخر عدا التقدير غير المشروط للواجب ذاته.

٢ - والقاعدة الثانية،: حب لكل فرد كما تحب لنفسك.(فكل ما تريدون أن يفعل الناس بكم افعلوا هكذا أنتم أيضا بهم لأن هذا هو الناموس والأنبياء) (متى ٧: ١٢). هاتان القاعدتان ليستا مجرد قوانين للفضيلة، ولكنهما تصورات أو مفاهيم للقداسة وينبغي اتباعهما واقتفاء أثرهما.[١٧٧] وبذلك يرى كانط[١٧٨] أن السيد المسيح قد قضى على آمال مترقبي الخير الأخلاقي بشكل سلبي، وكأن الخير الأخلاقي عند هؤلاء الناس هبة سماوية تهبط عليهم من أعلى. فالإنسان الذي يهمل عن خمول وكسل وتواكل استعداده الطبيعي للخير الأخلاقي ولا يستعمله، واثق في النفوذ الأخلاقي الأسمى وأنه بلا شك سيوفر له السمة الأخلاقية، والكمال الأخلاقي الذي ينقصه. حتى أن الخير الذي ربما يفعله مثل هذا الإنسان السلبي باستعداده الطبيعي لا يستند إليه بسبب إهماله. (كل من له "يعطي فيزداد ومن ليس له فالذي عنده يؤخذ منه). (متى إصحاح ٢٥ : ٢٩)

ونظرا للتضحية والآلام الملازمة للسلوك الأخلاقي يعد الله البشر بالسعادة في العالم الآخر (افرحوا وتهللوا لأن أجركم عظيم في السموات..)(متى ٥: ١٢).

ولكن ثمة فارقا بين من يفعلون الواجب من أجل البحث عن الثواب، أو من أجل أن يحل من عقاب منتظر، وبين من يفعلون الواجب لا لشيء إلا لأنه واجب دون مراعاة للثواب، فأولئك هم حقا المختارون بالفعل لمملكة الله. ومعلم البشارة عندما يتكلم عن الثواب في العالم لا يجعله دافعا أو باعثا للفعل بل مجرد موضوع احترام وتقدير للتوافق الأخلاقي العظيم عندما يراجع العقل المصير الإنساني في أبديته. (طوبى للرحماء لأنهم يرحمون، طوبى لأنقياء القلب لأنهم يعاينون الله. طوبى لصانعي السلام، لأنهم أبناء الله يدعون .طوبى للمطرودين من أجل البر لأن لهم ملكوت السموات.)(متى ٥: ٧،٨،٩،١٠).

---

(177)Ibid, P.148

(178)Ibid, P.148

ويؤكد العهد الجديد على تحية الإيمان (حين تدخلون البيت سلموا عليه، فإن كان البيت مستحقا فليأت سلامكم، ولكن إن لم يكن مستحقا فليرجع سلامكم إليكم.)(متى ١٢:١٠، ١٣).

والدين الذي جوهره أخلاقي لابد أن تكون المحبة وصيته العظمى (تحب الرب إلهك من كل قلبك، ومن كل نفسك، ومن كل فكرك. هذه هي الوصية الأولى، والثانية مثلها: تحب قريبك كنفسك.) (متى ٢٢: ٣٧، ٣٨). وهو أيضا ما جاء بالحديث النبوي (لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه.) (متفق عليه). وفي العهد القديم يوصي الرب بالقريب وجاء أمره يحذر التعدي عليه.(لا تشهد على قريبك شهادة زورا. لا تشته بيت قريبك. لا تشته امرأة قريبك. ولا عبده ولا أمته ولا ثوره ولا حماره ولا شيئا مما لقريبك.) الخروج: ٢٠: ١٦، ١٧). فما مغزى هذه الوصايا إلا الحث على احترام حق القريب والاحترام يولد الحب بين البشر.

ثالثا: جوانب الإيمان الأخلاقي في القرآن

ليس الغاية من التركيز على جوانب الإيمان الأخلاقي في النص القرآني بيان واجبات الفرد نحو الله؛ لأن الغاية من الإيمان الأخلاقي ليس الله بل الإنسان والدين الأخلاقي واجبات أخلاقية أو أوامر إلهية للتعامل بين الناس. لأننا إذا اعتبرنا الدين دليل تعامل مع الله فإننا نجعل الدين مجرد عبادة وليس أخلاقا ومعاملة بين البشر. ولذلك يؤكد الحديث النبوي طبيعة الإيمان الأخلاقي، إيمان القلب والعمل (إن الله لا ينظر إلى صوركم وأموالكم ولكن ينظر إلى قلوبكم وأعمالكم) (رواه مسلم) والنظر إلى القلوب هو النظر إلى الإيمان القلبي كباعث للعمل ودافع إليه ويؤكد النص القرآني مسئولية الإنسان عن أفعاله (وأن ليس للإنسان إلا ما سعى). (النجم:٣٩) .(من يعمل مثقال ذرة خيرا يره، ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره) (الزلزلة: ٧، ٨) (من عمل صالحا فلنفسه ومن أساء فعليها وما ربك بظلام للعبيد.) (فصلت: ٤٦).

ويحثنا الأمر القرآني على ضرورة اتساق القول والفعل.(يا أيها الذين آمنوا لم تقولون ما لا تفعلون كبر مقتا عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون)

(الصف:٢،٣). فالاتساق دليل قوة القلب في الإيمان وصدق النية وسلامتها. والنية عند المؤمن هي (ركن العمل وشرطه... فالنية ليست مجرد لفظ باللسان، ولا هي حديث نفس فحسب، بل هي انبعاث القلب نحو العمل الموافق لغرض صحيح... كما هي الإرادة المتوجهة تجاه الفعل لابتغاء رضا الله أو امتثال أمره).(١٧٩)

فالنص القرآني في جانبه الأخلاقي حافل بالفضائل الإنسانية آمر بها. يأمر المؤمنين بالعمل (وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون.) (التوبة:١٠٥) والعمل هنا هو عمل الخير النافع للناس. ويوصي القرآن بالحق والتواصي بالحق هنا هو التواصي بالفضائل الأخلاقية، هو التواصي بالخير وبكل القيم الأخلاقية النبيلة ولما كان الملتزم بالأمر الأخلاقي معرض لما يؤلم النفس من مرارات الواقع وشروره كان التواصي بالصبر مواكبا التواصي بالحق في النص القرآني. (والعصر إن الإنسان لفي خسر إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر.) (العصر: ١،٢،٣).

والدين الأخلاقي كما هو إيمان القلب، هو إيمان التقوى وخشية الله. والخشية تختلف عن الخوف كما يقول كانط(١٨٠) لأن الخوف يأتي من التعدي على القانون الأخلاقي أو الأمر الإلهي ولهذا يكون الخوف خوفا من العقاب. بينما الخشية معناها أن الفرد يفعل بمقتضى القانون فالخشية تعبير عن قوة الشعور الأخلاقي في احترام القانون الأخلاقي الذي هو في جوهره أمر إلهي. (جزاؤهم عند ربهم جنات عدن تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها أبدا رضي الله عنهم ورضوا عنه ذلك لمن خشي ربه)(البينة:٨).

في الإيمان الأخلاقي يسيطر الإنسان على غضبه ولا يصدر عنه شر، لهذا جاء الأمر القرآني (ولا تستوي الحسنة ولا السيئة ادفع بالتي هي احسن فإذا

---

(١٧٩) أبو بكر جابر الجزائري، منهاج المسلم، كتاب عقائد وآداب وأخلاق وعبادات ومعاملات، مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٧٩، ص٨١

(180)Kant, Lectures On Ethics,Trans.By Louis Infield, Hackett Publishing Company Indianapolis. Cambridge, P.97

الذي بينك وبينه عداوة كأنه ولي حميم). (فصلت: ٣٤). (ادفع بالتي هي أحسن السيئة نحن أعلم بما يصفون). (المؤمنون:٩٦). ويقترن الأمر بتقديم الخير والمبادأة به في مقابل كل سيئة، تنشيط الاستعداد الطبيعي للخير عند الفرد، والعمل بمقتضى القانون الأخلاقي أو الأمر الإلهي يُزيد الإنسان تقوى، كما جاء قوله (وما تفعلوا من خير يعلمه الله وتزودوا فإن خير الزاد التقوى واتقون يا أولي الألباب) (البقرة: ١٩٧) (إن للمتقين عند ربهم جنات النعيم) (القلم: ٣٣). (بلى من أوفى بعهده واتقى فإن الله يحب المتقين)(آل عمران: ٧٦).(تلك الجنة التي نورث من عبادنا من كان تقيا)(مريم:٦٣).

فالتقوى هي الجوهر الحقيقي للإيمان القلبي بها يكون تفاضل البشر عند الله (يأيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم، إن الله عليم خبير) (الحجرات :١٣).

لقد جاءت النصوص الإلهية تأمر بكل القواعد الأخلاقية لا بوصفها قوانين للفضيلة بل بوصفها مفاهيم للقداسة ينبغي أن نسلك على هديها لنكون على طريق الفضيلة.

وكل النصوص الإلهية تأمر بالعدل والمساواة والرحمة والإحسان وتقوى الله وخشيته والسلام، والإيثار والمحبة والتسامح، والتعاون والوفاء بالعهد و أداء الأمانة ورد الدين وبر الوالدين، والقول الطيب والصدق مع النفس والبشر والله. والتزام العمل الصالح في القول والفعل. والبعد عن الحقد والحسد والضغينة، والتجسس والغيبة والنميمة، والبخل والكذب والأذى والإثم والزنى وقتل النفس.

والعمل بهذه الفضائل الأخلاقية يسمو بالحياة الإنسانية في كل جوانبها الفكرية والوجدانية، الفردية والاجتماعية، النظرية والعملية. فتكون حياة البشر حياة الفضيلة والسلام والتسامح.

(لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي...)(البقرة ٢٥٦) (ليس عليك هداهم ولكن الله يهدي من يشاء) (البقرة:٢٧٢) (ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن...) (العنكبوت: ٤٦).

ويواكب الأمر بالتسامح الأمر بالعفو والرحمة (فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر...) (آل عمران:١٥٩).

والإيمان القلبي إيمان العمل وتقوي الله وخشيته والعفو والرحمة والتسامح هم الأساس الأخلاقي لسلام الفرد والمجتمع والعالم. يأمرنا الله (يأيها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة ولا تتبعوا خطوات الشيطان إنه لكم عدو مبين). (البقرة٢٠٨). (والله يدعو إلى دار السلم ويهدي من يشاء إلى صراط مستقيم) (يونس: ٢٥). (وإن جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله انه هو السميع العليم) (الانفال: ٦١).

(وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان، واتقوا الله إن الله شديد العقاب) (المائدة:٢). (يأيها الذين آمنوا إذا تناجيتم فلا تتناجوا بالإثم والعدوان ومعصية الرسول وتناجوا بالبر والتقوى واتقوا الله الذي إليه تحشرون)(المجادلة:٩).

كما يأمرنا الله بالعدل والإحسان (يأيها الذين آمنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط ولا يجر منكم شنآن قوم على ألا تعدلوا اعدلوا هو اقرب للتقوى واتقوا الله أن الله خبير بما تعلمون) (المائدة:٨). (إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل...)(النساء: ٥٨). (ياقوم أوفوا الكيل والميزان بالقسط ولا تبخسوا الناس أشياءهم ولا تعثوا في الأرض مفسدين.)(هود: ٨٥).

(إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى) (النحل: ٩٠). فالله يأمر البشر بالعدل والاحسان وأن يكون ذلك سلوكهم ليس صادرا عن ميل أو هوى في القول والفعل. ويحثنا أيضا على الاعتدال دون تفريط أو إفراط كما جاء في قوله: (ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملوما محسورا). (الإسراء:٢٩). ويثني القرآن على خلق إيثار الغير على النفس وحب الخير له (ويؤثرون على أنفسهم ولو كانت بهم خصاصة ومن يوق شح نفسه فأولئك هم المفلحون) (الحشر: ٩).

الفصل السادس

الدين الأخلاقي وتوحيد الجنس البشري

"القانون الأخلاقي أساس غير
مرئي لتوحيد الجنس البشري قد
يكون القانون وحياً، وقد يكون
مقتنصاً بالتفكير الراشد"

كانط

(الدين في حدود العقل)

الدين الأخلاقي وتوحيد الجنس البشري

يصنف كانط اليهودية والمسيحية والإسلام عقائد لاهوتية تاريخية، في حين يميز الدين الأخلاقي بأنه الدين الواحد الحق دين لكل الجنس البشري. حيث لا توجد في الدين الأخلاقي أفكار نظرية دوجماطيقية كالتي يحفل بها اللاهوت النظري والتاريخي. ولا توجد أيضا بالدين الأخلاقي عقائد دوجماطيقية شأن اللاهوت التاريخي في تصادم وتصارع، تنشر الاضطراب وتشعل الحروب وتمزق الجنس البشري في دوائر إيمانية متعادية، كما هو شأن اليهودية والمسيحية والإسلام إلى جانب العقائد الدينية الأخرى غير السماوية.

وامتياز الدين الأخلاقي على كل أشكال اللاهوت التاريخي هو طبيعته التي لا يمكن مقارنتها بشيء إلا قوانين الأخلاق أو الواجب الأخلاقي كأمر غير مشروط. ومفهوم الإرادة الإلهية وفقا للقانون الأخلاقي يسمح لنا بالتفكير في دين واحد هو الدين الأخلاقي. وهو في علاقة قوية مع العقل، وهذه العلاقة (كما أوضحنا في الأساس الأخلاقي للدين) تؤكد المعاصرة بينهما. والدين الأخلاقي موجود بوجود الجنس البشري، إنه دين الفطرة، سابق على كل أشكال الوحي التاريخي. (دين مؤسس على الوحي الداخلي وحي من الله إلينا من خلال عقلنا الخاص هو الواجب الأخلاقي غير المشروط. والمشرع الإلهي يأمر من خلال القانون الأخلاقي، وهذا الأمر يعرفه كل إنسان من خلال عقله العملي المجرد، وتصور الألوهية ينشأ عند الفرد من الوعي بهذه القوانين الأخلاقية ومن حاجة العقل العملي للتسليم بالإرادة الإلهية. هذا هو الدين الأخلاقي، المؤسس على الواجب الأخلاقي أو الوحي الداخلي. (الوحي الداخلي سابق في وجوده على كل أشكال الوحي الخارجي أي الوحي التاريخي. بل إن الوحي الداخلي هو حجر الأساس الذي نعرف بواسطته إن كان الوحي الخارجي هو حقا وحيا من عند الله أم لا).(١٨١)

---

(181)Kant, Lectures On Philosophical Theology, Translated By Allen W. Wood And Gertrude M. Clark, Cornell University Press, Ithaca And London, 1978, P.160

والدين الأخلاقي باعتباره دينا نقيا للعقل، وجوده في تـلازم ضـروري وجود العقل، لهذا هو قادر بذاته على التواجد والتواصل في كل العصور مـا دام الإنسان قادرا على استخدام العقل. وهو دين ليس بحاجة إلى تعليم أو تقليـد أو نقل ولا يكون محفوظا في سجلات أو كتب مقدسة، وليس هو بحاجة إلى أحبـار وقساوسة ورجال دين، ولا إلى مؤسسات وطقوس وشعائر. ذلك أنه دين الواجـب الأخلاقي غير المشروط الصادر عن العقل. (والعقل إذا أنكر الالـتزام بـالواجب ينتهي إلى عدم لأن في التزام الواجب الأخلاقي يحقق الإنسان إنسـانيته، ويعـي كونه عضوا سلسلة مملكة الغايات. وينشأ عنده الأمل في أن تتشـكل الموجـودات العاقلة كلا موحدا هو مملكة الأخلاق).[182] حيث كل فرد يفعل بمقتضى الواجـب فذلك يشير إلى اتفاق عرضي على خير عام مشترك هو من عمل البشر، ويدفـع إلى اتحاد البشر الواحد بالآخر من أجل هذه الغاية. فالقوانين الأخلاقية أو الواجـب الأخلاقي يوحد بين البشر. والواجب هنا ليس هو مجرد واجب نحو الذات أو نحـو الآخر "بل إن ما علينا من واجب هنا (أي توحيد الجنس البشري) هو واجب مـن الجنس البشري تجاه ذاته. لأن أعضاء الجنس البشري كموجودات عاقلة، هـي بالعقل متجهة لهدف اجتماعي عام، هو التقدم والترقي إلـى الخـير الأقصـى الأخلاقي كخير اجتماعي. والخير الأقصى الأخلاقي كخـير اجتمـاعي لا يمكـن تحقيقه بمجرد بذل جهود الفرد المفرد نحو كماله الأخلاقي الخاص. لذلك يكـون تطلع الفرد إلى الاتحاد الأخلاقي بأفراد هم أيضا يبذلون الجهد نحو الهدف عينه. وفي ذلك الاتحاد الأخلاقي ومن خلاله يعمل البشر على تحقيق الخير الأخلاقـي الأقصى كخير اجتماعي.[183] والاتحاد الأخلاقي هو مملكة الله يعمل البشر علـى تحقيقه من خلال الدين الأخلاقي فقط. ونحن لا نعرف كيف يحقـق الله مملكتـه. ولكننا نجد داخل أنفسنا قدرا أخلاقيا لنصبح رعايا في هذه المملكة الأخلاقية، لأننـا نعرف أننا يجب علينا أن نفعل بمقتضى الواجب الأخلاقي. وهذه الفكرة صـارت

---

(182)Ibid, P.160

(183)Kant, Religion Within The Limits Of Reason Alone , P.89

عامة للجنس البشري عن طريق العقل. وعرفها البعض عن طريق الوحي الإلهي. فالفكرة التي يقدمها الدين الأخلاقي عن الكومنولث الأخلاقي ليست هي فكرة الكنيسة لأن الكنائس مؤسسة على معتقدات دوجماطيقية وهو الأمر الذي يدعو إلى التشكك وإعادة النظر في تنظيم الكنائس الإكليركية، لأن مبدأ الخير لا يمكن اعتباره خدمة اكليركية فهي خدمة مزيفة في عبادات وطقوس.لأن الدين الأخلاقي ليس له خدام قانونيون أو أحبار أو قساوسة. (**وفكرة ذلك الاتحاد الأخلاقي هي فكرة جمهورية عامة مؤسسة على قوانين الفضيلة. وهي قوانين تتضمن العمل نحو الجنس البشري كله بهدف تحقيق الخير الأقصى كخير اجتماعي. ولهذا كان الواجب الأخلاقي على الجنس البشري تجاه ذاته يتطلب لتحقيق الخير الأقصى كخير اجتماعي، افتراض وجود الموجود الأخلاقي الأسمى (أي الله). والذي من خلال ناموسه العام قوى البشر المنفصلة تتوحد من أجل غاية عامة هي تحقيق الخير الأقصى كخير اجتماعي. وذلك الناموس الإلهي العام لا يمكن أن يكون إلا ناموسا أخلاقيا).**"(١٨٤)

ذلك الناموس الأخلاقي يعرفه البشر على نحوين: <u>النحو الأول</u>، كواجب أخلاقي شريعة العقل العملي المجرد يعرفه الإنسان مسبقا بالعقل بوصفه واجبا أخلاقيا وأمرا مطلقا للعقل، واجبا على الإنسان نحو نفسه ونحو غيره، ولكونه واجبا يقبله الإنسان بوصفه أمرا إلهيا عرفه عن طريق العقل، فهو أمر داخلي صادر عن العقل ذاته. <u>والنحو الثاني</u>، هو معرفة الواجب الأخلاقي عن طريق الوحي الإلهي كأمر خارجي صادر إلى الإنسان من الذات الإلهية. يعرفه الإنسان مسبقا كأمر إلهي، ولكونه أمرا إلهيا يقبله ويسلم به كواجب).(١٨٥)

وأيا كان الطريق إلى معرفة الناموس الأخلاقي، فالدين بشكل ذاتي هو اعتراف وتسليم بكل واجباتنا الأخلاقية بوصفها أوامر إلهية.(١٨٦)

---

(184)Ibid,P.89

(185)Ibid, P. 143

(186)Ibid,P. 142

ويرى كانط أن الوحي التاريخي يتضمن الجانبين الأخلاقي والتاريخي معا ويأخذ بالجانب الأخلاقي كما هو، ويرى ضرورة تأويل الجانب التاريخي. وهذا ينسحب على العقائد الثلاثة: اليهودية والمسيحية والإسلام.

والعقل باعتباره يملك حرية ذاته في الإيمان الأخلاقي فإن تعامله مع الوحي التاريخي يجب أن يقوم على المبادئ الآتية حتى يكون الإيمان الأخلاقي إيمانا يوحد الجنس البشري. وهذه المبادئ هي:(١٨٧)

المبدأ الأول: الحياء العاقل في استخدام الألفاظ الخاصة بكل ما يمر بجانب الوحي التاريخي أو يتبع اسمه. لأنه لا يوجد أحد يستطيع أن ينكر المضمون الأخلاقي للكتب المقدسة بغض النظر عما هو تاريخي فيها. وأن ما هو أخلاقي هو وحي إلهي أصلي حقيقي.

المبدأ الثاني: إن الرواية المقدسة التي يستخدمها الإيمان التاريخي يجب تأويلها تأويلا أخلاقيا أي عقليا، لأن الإنسان العامي لديه الميل للاعتقاد السلبي، ولذلك يجب أن يستيقظ عقله ويتشبع بالمعنى الحقيقي للدين الأخلاقي، بأن نكرر على مسامعه أن الدين الحق لا يقوم في معرفة أو تأمل ما فعله الله أو يفعله من أجل خلاصنا، ولكن يقوم الدين الحق في ما يجب أن نفعله لنكون مستحقين للخلاص، والرضا الإلهي.

ولا يجب إعاقة هذه المبادئ، لأن في إعاقتها إعاقة تحقيق الخير الأقصى في العالم. لذلك كل عقائد الإيمان التاريخي يجب تأويلها بوصفها تمثل رمزي يشجع ويزيد من سعينا لتحقيق الخير الأقصى كخير اجتماعي للجنس البشري.

وإن التزمنا هذا فإن تاريخ العصور القادمة، والأجيال القادمة لن يكون إلا تاريخا لمثال جميل من حقبة عالمية أخلاقية كمقدمة للدين العالمي أو الدين الأخلاقي، وبه يكون التقدم المستمر والاقتراب شيئا فشيئا من الخير الأقصى الممكن على الأرض. وفي كل هذا لا توجد أسرار بل كل شيء يتحرك بشكل طبيعي أخلاقي. لذلك فإن ظهور المسيح الدجال، والعصر الألفي السعيد، واقتراب نهاية العالم، كل هذه أمور يمكن وضعها أمام العقل ليتأولها إلى معاني

(187)Ibid,P. 122

رمزية. ولو تمثلنا الأخيرة منها أي "نهاية العالم" بوصفها حدثا لا يكون مرئيا "مثل نهاية الحياة سواء كانت قريبة أو بعيدة" فهو يعبر عن ضرورة الوقوف مستعدا في كل الأوقات من أجل هذه النهاية. وحقا إذا أدرك فرد المعنى العقلي لهذا الرمز، نظر في نفسه دائما كمواطن في الدولة الأخلاقية أو الدولة الإلهية. لذلك عندما تأتي مملكة الله تأتي في صورة غير مرئية لا هي هنا أو هناك، بل هي في داخلنا كما جاء في الإنجيل عندما سأل الفريسيون السيد المسيح متى يأتي ملكوت الله؟ (أجابهم وقال: لا يأتي ملكوت الله بمراقبة. ولا يقولون هو ذا ههنا، أو هو ذا هناك، لأن ها ملكوت الله داخلكم).(١٨٨)

وهكذا على أساس الاستعداد الأخلاقي في داخلنا إلى جانب تأويل الإيمان التاريخي يتحرر إيمان البشر في النهاية وبشكل تدريجي من كل عقائد تاريخية ومن كل شرائع مرتكزة على وقائع التاريخ. ويكون العمل والسعي لتحقيق الخير الأقصى كخير اجتماعي مطلب من أجله يسود في النهاية الدين الأخلاقي، وتزول عن العقل الإنساني القشور والأغشية التي تعرقل ترقي وتطور الاستعداد الأخلاقي داخل الجنس البشري ذلك الاستعداد الذي يصل به في النهاية إلى ضوء النهار. ولقد كان الجنس البشري في دور الطفولة عندما وظف العلم والفلسفة في خدمة الدين. ولكن عندما أصبح الجنس البشري ناضجا فإن التمييز بين العلماني والكاهن قد انتهى، ونشأت المساواة عن حرية حقيقية، إلا أنها حرية بدون فوضى لأن الكل يطيع القانون الأخلاقي قانون الواجب في داخل نفسه، ويجب عليه في الوقت عينه أن يعتبر هذه القوانين بوصفها إرادة الحاكم الأخلاقي للعالم (أي الله) وكأنها موحية للإنسان خلال عقله. فالقانون الأخلاقي أساس غير مرئي في توحيد الجنس البشري، وهو مبدأ الدين الأخلاقي أو الدين النقي للعقل، وهو من أجل كل البشر، وقد يكون القانون الأخلاقي وحيا وقد يكون مقتنصا بالتفكير الراشد، والتفكير الراشد مهمة البشرية التي يسير من خلالها التحول التدريجي من الإيمان التاريخي إلى الإيمان الأخلاقي. وهذا التحول التدريجي للجنس البشري من الإيمان التاريخي إلى الإيمان الأخلاقي هو خطوة في طريق تحقيق الكومنولث الأخلاقي أو الدولة

---

(188)Ibid, P.125

الإلهية على الأرض. ورغم أن الكومنولث الأخلاقي بعيد عنا إلى ما لا نهاية. إلا أنه توجد في الواقع بشكل غير مرئي بذور الدين الأخلاقي التي تتطور وتنمو، وعند اللزوم تخصب ذاتها وتقوي ذاتها، ويوم يكون الكل مستنيرا راشدا يوحد الدين الأخلاقي العالم في كومنولث خاضع لقوانين الفضيلة.(١٨٩)

والكومنولث الأخلاقي يختلف عن الكومنولث السياسي لأن القانون الأخلاقي أساس تكوين ذلك الاتحاد، فهو يمتلك واقعا مؤسسا جيدا بالعقل الإنساني. وواجب الإنسان هو الارتباط بهذا الاتحاد، وفيه لا يخضع الفرد لقانون خارجي بل لقانونِ الواجب ولا يجبر فرد على الدخول فيه لأنه اتحاد يقوم على الحرية.

ومهمة ذلك الاتحاد الأخلاقي وواجبه، أن يدفع بشكل عقلاني بقوانين الفضيلة في مجال الجنس البشري، وبهذا فقط يكون الأمل في انتصار الخير على الشر، لأن القانون الأخلاقي داخل كل عقل، فالعقل المشرع الأخلاقي ينشر رايته الخلقية بوصفها نقطة تجمع لكل محبي الخير.

ونحن نفكر في الله بوصفه المشرع الأسمى، وننظر إلى الواجب الأخلاقي كأمر له. وذلك بمعنى أن الواجب الأخلاقي الطاعة له أمر إلهي. وليس معنى هذا أن القوانين المدنية أوامر إلهية ولكن عندما تكون عادلة كقانون الواجب أو الأمر الأخلاقي غير المشروط فالطاعة لها أمر إلهي.(١٩٠)

وثمة فارق آخر بين الكومنولث الأخلاقي والكومنولث السياسي كحكومة أوتوقراطية يرتكز وجودها وشكلها على أسس تاريخية، وهذا الشكل التاريخي لا يمكن أن يظل باقيا. وقد يكون الله هو مشرع القانون في الحكومة الأوتوقراطية، إلا أنه قانون خارجي، ويجب أن يخضع دائما للمراجعة التاريخية. بينما الكومنولث الأخلاقي مؤسس على قوانين أخلاقية داخلية نقية، هي قوانين العقل العملي المجرد أو الواجب الأخلاقي. فالكومنولث الأخلاقي جمهورية خاضعة لقوانين الأخلاقية. وشعبها هو شعب الله، هدفه تحقيق الخير الأقصى الأخلاقي في

---

(189)Ibid,P. 112-113

(190)Ibid,P.90

العالم كخير اجتماعي عام. فالكومنولث الأخلاقي في مقابل غوغاء الشر كقوى سياسية ومدنية مصلحتها في مقاومة تحقيق ذلك الاتحاد الأخلاقي.

إن الكومنولث الأخلاقي كفكرة سامية تتضاءل في يد الإنسان لتصبح مؤسسة دينية أو اتحادا دينيا، يعمل على تمثل ومحاكاة الكومنولث الأخلاقي في شروط الواقع الحسي. ظنا من البشر أن تحقيق الكومنولث الأخلاقي في الواقع، مهمة يصعب على البشر بلوغها، وأنه أمر في يد الله على الإنسان أن يدعه لدور العناية الإلهية، وعلى الإنسان أن يلجأ إلى نفسه في شئونه الأخلاقية الخاصة ويترك للحاكم الأسمى شئون الجنس البشري من حيث قدره ومصيره.

وعلى النقيض من ذلك يرى كانط أن الإنسان يجب أن ينطلق ويتقدم ويعمل كما لو أن كل شيء يعتمد عليه هو ذاته. وهنا فقط يستطيع الإنسان أن يتجرأ ويتمنى الأمل بأن الحاكم الأسمى سيدعم إنجاز مساعيه الخيرة الأخلاقية وتحقيقها لأن الإنسان إذا كان يرغب في تحقيق الاتحاد الأخلاقي فعليه أن يقدم الاستعدادات والأفعال التي بها يكون مستحقا للكومنولث الأخلاقي.(١٩١)

وإذا كان الكومنولث الأخلاقي ليس اتحادا متحققا في الواقع وهو مجرد فكرة مثالية عن اتحاد أخلاقي يضم كل الجنس البشري كجمهورية عادلة خاضعة لقوانين الفضيلة. هذا الاتحاد كنموذج أو مثال يجب أن يحاكى فيما هو مؤسس بواسطة البشر. ولذا فإن على الكنائس والمساجد والمعابد كاتحادات قائمة مؤسسة بواسطة البشر أن تحاكي الكومنولث الأخلاقي لتقترب شيئا فشيئا مما هو مثالي ونموذجي وأخلاقي، وأن تكون مؤشرات الاقتراب والتناغم هي الالتزام بعدة أمور:

الأمر الأول: احترام الهدف الأساسي للكومنولث الأخلاقي وهو العمل على تحقيق الخير الأقصى في العالم كخير اجتماعي عام لكل الجنس البشري. فذلك يؤدي بالضرورة إلى توحد كل الاتحادات القائمة رغم تباينها وتعددها في كل واحد مفرد.

---

(191)Ibid,P.92

الأمر الثاني، أن تكون الطبيعة الداخلية في الاتحاد تتسم بالنقاء والوحدة بموجب القوى الدافعة الأخلاقية والعمل بمقتضى قانون الواجب أو الأمر الأخلاقي المطلق.

الأمر الثالث، خاص بالعلاقات داخل الاتحاد وخارجه وهي علاقات يجب أن تقوم على مبدأ الحرية سواء في علاقة الفرد بالاتحاد، أو في علاقة الاتحاد الواحد بالآخر، أو في علاقاتها بالقوى السياسية الأخرى. وتكون العلاقات كما في الجمهورية، لا هي في تسلسل هرمي ولا هي فوضوية، بل هي نوع من الديمقراطية.

الأمر الرابع، دستورها ونظامها يكونا ثابتين، بينما المراجعة المنظمة للإدارة تتغير وفقا لظروف الزمان. بينما دستورها يحتوي داخل ذاته مبادئ ثابتة هو هدفها وغايتها التي تعمل من أجلها وهو تحقيق الخير الأخلاقي الأقصى كخير اجتماعي عام لكل البشر.(١٩٢)

---

(192)Ibid, p. 92

الفصل السابع

الدين الأخلاقي وسلام العالم

"في التزام الفرد الواجب الأخلاقي
يصبح كائنا إنسانيا، وإن خـــالف
الواجب صار حيوانا متوحشا"

كانط
(محاضرات في اللاهوت الفلسفي)

جذر العلاقة بين الدين الأخلاقي والسلام مغروس في طبيعة الدين الأخلاقي ذاته وجوهره الحقيقي. والشكل المنطقي للتعبير عن هذه العلاقة ليس مجرد اشتمال أو تطابق، ولكن تعبير عن تلازم ضروري بين الدين الأخلاقي والسلام.

ولأن الدين الأخلاقي دين داخلي فالعلاقة بين الدين الأخلاقي والعقل علاقة قوية. (والعقل ينتهي وجوده إذا أنكر إلزام الواجب الأخلاقي، لأن في التزام الإنسان بالواجب الأخلاقي يحقق إنسانيته ويصبح كائنا إنسانيا، وإن خالف الواجب صار حيوانا متوحشا وانتهي العقل إلى عدم).[١٩٣] فحياة العقل ووجوده هي الحياة بمقتضى الواجب، هي الحياة الإنسانية: فعل الخير والعدل والإحسان والحق والمحبة والتسامح والسلام كواجب غير مشروط بمصلحة أو منفعة أو ميل أو هوى أو رغبة ذاتية. ولما كان الدين الأخلاقي دين الواجب كان السلام والدين الأخلاقي في تلازم ضروري . معنى هذا أن في وجود الدين الأخلاقي يكون السلام وفي غيابه يمتنع السلام. فتحقيق السلام في تلازم ضروري مع تحقيق الواجب الأخلاقي. (وإن ما يناقض العقل مناقضة بينة أن نسلم بفكرة الواجب ثم نزعم بعد ذلك أننا لا نستطيع أداء ما هو واجب.)[١٩٤] لهذا يؤكد كانط أن إقامة السلام مشكلة أخلاقية، لأن تحقيق السلام الأبدي لم يعد خيرا ماديا فحسب بل شرطا صادرا عن تقديس الواجب الأخلاقي، واعتبار السلام واجباً أخلاقياً فذلك هو مبدأ السياسي الأخلاقي، وهو مخالف للأخلاقي السياسي الذي يعتبر السلام مشكلة قانونية. وثمة فارق بين السلام القانوني والسلام الأخلاقي.[١٩٥]

لذلك فإن السلام الذي يقيمه الدين الأخلاقي بين البشر ليس سلاما سياسيا ولا قانونيا، ولا هو سلام الاستسلام من خاضع مهزوم لمنتصر متصور. ولا هو

---

(193)Kant, Lectures On Philosophical Theology, P.40

(١٩٤) كانط مشروع السلام الدائم، ترجمة دكتور عثمان أمين، الأنجلو المصرية، الطبعة الثانية،ص ٩٨.

(١٩٥) نفس المرجع السابق، ص١١٣

سلام الضرورة والمصالح الضاغطة على الأعناق المطأطئة للرؤوس، ولا هو سلام اليأس والضعف من جبروت القوة والطغيان، ولا هو سلام الاتفاقيات والمعاهدات الدولية (لأن المعاهدة لا تعد معاهدة سلام إلا إذا خلت نية عاقديها من كل أمر من شأنه إثارة الحرب في المستقبل. وذلك لأن معاهدة السلام يجب أن تقضي على جميع أسباب الحرب في المستقبل حتى وإن كانت تلك الأسباب مجهولة في حينها من طرفي التعاقد).[196]

ولهذا فإن السلام الذي يقيمه الدين الأخلاقي هو خلاف لكل هذا، إنه سلام مؤسس على الأخلاقية، أي مؤسس على العقل، ويكون ممكنا عندما يكون للعقل إرادة هي ذاته، فيكون سلاما نابعا من الإرادة الخيرة الملتزمة بالواجب الأخلاقي، واجب السلام الصادر عن العقل كأمر الهي. إنه سلام متجذر في الدين الأخلاقي، وبه تكون حتمية السلام، وفي غيابه تولد حتمية الحرب.

والحرب وحشية وتدمير وخراب ولكنها ليست قدرا لا راد لقضائه، لأن من الممكن للفرد والمجتمع والإنسانية عامة أن تمنع الحرب وتتجنب ويلاتها بفضل الإيمان الأخلاقي ايمان العمل بمقتضى الواجب الأخلاقي، إرادة الخير لذاته، فذلك يؤدي إلى اجتثاث جذور الحرب، لأن الحرب شر واختيار إرادي. سواء كانت الحرب أهلية أو دولية أو عالمية.

والدين الأخلاقي لا يفرق بين حرب عادلة وحرب غير عادلة، بحيث تكون الأولى موضع قبول والأخرى مجال رفض واعتراض بل تمتنع مع الدين الأخلاقي كل الحروب بلا استثناء لأن الحرب مهما كان نوعها هي ضد الأخلاقية، وبدون الأخلاقية يتحول السلام إلى أوهام. فالدين الأخلاقي هو استئصال لكل أشكال الحرب من حياة الفرد والمجتمع والجنس البشري بموجب العمل بالإرادة الأخلاقية ، الإرادة الخيرة، إرادة السلام إرادة العمل بمقتضى الواجب الأخلاقي كأمر إلهي. لذلك إذا أردنا السلام واقعا حقيقيا علينا أن نبدأ من الواجب الأخلاقي، وفي إمكانية تحقيق الواجب إمكانية تحقيق السلام وتتم في مستويات ثلاثة مترابطة فيما بينها، ويؤدي كل منها إلى الآخر، وهي الآتي:

---

(١٩٦) نفس المرجع السابق، ص ٣٧

١. في التزام الفرد الواجب الأخلاقي نحو نفسه، يكون السلام مع النفس.
٢. في التزام الفرد الواجب الأخلاقي نحو غيره، يكون السلام مع الآخر.
٣. سلام الجنس البشري في تحقيق كماله الأخلاقي الأقصى.

هذه المستويات الثلاثة في تحقيق السلام كواجب أخلاقي غير مشروط، تتم في مسار تدريجي تصاعدي يبدأ من تحقيق السلام مع الذات وينتهي بالجنس البشري.

أولا: في التزام الفرد الواجب الأخلاقي نحو ذاته يكون السلام مع النفس

الواجب نحو الذات ليس واجبا قانونيا، ولا يمكن معالجته بشكل قانوني، لأن القانون ينظم فقط علاقة الإنسان بالآخرين. أما الإنسان فليس عليه التزام قانوني نحو نفسه، وما عليه هو استخدام حريته نحو نفسه. ولهذا فإن الفلسفة الأخلاقية عند جلبرت وهيتشسون هي في نظر كانط قد جانبت الصواب، عندما أوجبت على الإنسان أن يفكر في نفسه بعد أن يحقق واجبه نحو الآخرين. وعلة ذلك في نظر كانط هو نقص التصور الذي يشكل أساس واجب اعتبار الذات. وبه يكون ثمة اعتبار لواجب الإنسان نحو نفسه، وسعادته الخاصة كما هو الحال عند وولف. ولكن مبدأ اعتبار واجبات الذات عند كانط[١٩٧] هو مبدأ مختلف تماما عن وولف، لأنه ليس له ارتباط برخائنا أو سعادتنا الدنيوية.

وواجب الإنسان نحو نفسه يجب أن تكون له الأهمية الأولى، ويجب وضعه في مكان أسمى. وما يشكل هذا الواجب لا يمكن توقعه من إنسان يحتقر شخصه أو نفسه. فالذي يتعدى ضد نفسه يفقد شجاعته وشهامته ويصبح غير قادر على القيام بواجبه نحو الآخرين، ولا يستطيع أن يكون لديه أي قيمة داخلية عن نفسه ويفقد التقدير أو القيمة على الإطلاق، بينما الذي يفشل في واجبه بالنسبة للآخرين يفقد تقديره أو قيمته بشكل نسبي.

---

(197)Kant, Lectures On Ethics, P.117-118

ويلزم عن هذا أن الشرط الأول لتحقيق واجبنا نحو الآخرين هو تحقيق واجبنا نحو أنفسنا، ونحن إذا استطعنا أن نحقق واجبنا نحو أنفسنا ،نستطيع أن نحقق واجبنا نحو الآخرين.

(والواجب نحو الذات لا يعتمد على علاقة الفعل بالغاية. مثل علاقة الفعل بغاية السعادة. ولو فعلنا هذا فإن واجباتنا ستعتمد على ميولنا وتكون محكومة بها. وهنا لا تكون أفعالنا أخلاقية، لأنها تشير فقط إلى ضرورة الفعل لإشباع الميل. فأساس الالتزام في الواجب نحو الذات لا يقوم في ميزة ننالها من عمل الواجب نحو النفس ولكن يكون في قيمة إنسانية الإنسان. هذا المبدأ يسمح لنا بحرية محدودة في التعامل مع النفس أو مع الذات. إنه يقوم على أننا يجب أن نحترم الإنسانية في أشخاصنا. لأنه بعيدا عن احترام إنسانية الإنسان يصبح الإنسان موضوعا للاحتقار لا قيمة له في عين نفسه ولا في عيون الآخرين.[198]

فالواجب نحو الذات يشكل قيمة أخلاقية هي احترام الشخص لذاته وتقديرها بغض النظر عن الظروف التي يجد الإنسان نفسه فيها. فقد كان سقراط يعيش في ظروف سيئة ولكن بالرغم من تلك الظروف السيئة هو نفسه كان قيمة سامية.

وأساس مبدأ اعتبار واجبات الذات هو الحرية، هي الشرط الضروري لكل قدراتنا. وإذا كان الحيوانات قدرات ولها القدرة على استخدامها لكنها ليست حرة. ولو كانت الموجودات الإنسانية خاضعة لميولها ودوافعها الحمية كالحيوانات فإن العالم لا يكون له قيمة لأن القيمة المغروسة في العالم هي الشير الأقصى الأخلاقي كخير عام، هو الحرية. فالحرية وفقا للإرادة قيمة مباطنة في العالم. وأفعال الحيوانات مطردة ومنتظمة تتم وفقا لقواعد ضرورية. ولكن الإنسان وحده فقط هو الحر وأفعاله ليست مطردة أو منتظمة بأي مبدأ ضروري ذاتي. ولو كانت كذلك لن يكون هناك إنسان حر. وبالرغم من ذلك إذا لم تكن حرية الإنسان مقيدة داخل حدود وقواعد تكون النتيجة هي عدم النظام والوحشية لأن الإنسان قد يستخدم قدراته في تدمير نفسه، أو في تدمير الآخر، أو في تدمير الطبيعة. ويكون تصور الحرية هنا غيابا كاملا للنظام.

---

(198)Ibid ,P.121

لذلك فإن حرية الإنسان خاضعة لحتمية موضوعية أساسها يقوم في الفهم وهي تشكل قيد الحرية. ذلك القيد هو القانون الكلي أو القاعدة الأساسية التي بها ينبغي أن يقيد الفرد حريته ويحددها. وهذه القاعدة هي: توافق سلوكه الحر مع الغايات أو الأهداف الأساسية للإنسانية. ولا ينبغي أن يتبع الفرد ميوله بل عليه أن يخضعها لهذه القاعدة أو القانون. والذي يخضع شخصه للإنسانية لأنه موجود حر لا يكون خاضعا لميوله، بل يقيدها في ممارسة حريته. ولكونه فاعلا حرا يجب أن يكون فعله محددا بالغاية الأساسية للإنسانية باعتبارها قيدا موضوعيا على حرية الإنسان. فإذا أطلق الإنسان الحرية لميوله هو يهبط إلى أدنى من الحيوان، لأنه يعيش في حالة عدم النظام، وهي حالة لا توجد بين الحيوانات باعتبار أن ميولها مقيدة بعوامل قهر ذاتي. والإنسان إذا أطلق الحرية لميوله تناقض مع الأهداف والغايات الأساسية للإنسانية في شخصه الخاص في نفسه. وبذلك يكون الشر في العالم منبثقا عن الحرية. لذلك من الضروري للإنسان أن يأخذ بالمبادئ، ويحدد بالقواعد حرية أفعاله التي هي متعلقة به نفسه. قواعد اعتبار أو احترام الذات. فالحرية مبدأ النظام الأسمى للحياة يجب أن تلغي ذاتها أو تبطل استعمال ذاتها، ولذلك تدخل الحرية في صراع مع الاستعمال التام للحرية. ويمكن أن تكون الحرية متناغمة مع ذاتها إذا التزمت بالأهداف والغايات الأساسية للإنسانية وخلاف ذلك تدخل في تصادم وتعارض مع ذاتها. فإذا لم يكن يوجد هناك نظام قائم في الطبيعة فكل شيء سينتهي بإطلاق العنان للحرية. والشرور موجودة بلا شك في الطبيعة. ولكن الشر الأخلاقي والرذيلة موجودان في الحرية.[١٩٩]

فالشروط التي بموجبها الاستعمال التام للحرية يكون ممكنا أن تكون الحرية في تناغم وتوافق مع الأهداف والغايات الضرورية للإنسانية. فذلك هو مبدأ كل الواجبات نحو الذات في استعمال الحرية والتمسك بها في إطار الغايات والأهداف الضرورية للإنسانية.

---

(199)Ibid ,P.122-123

فتقدير الذات وليس تفضيلها هو مبدأ كل واجباتنا. وهذا المبدأ معناه أن أفعالنا يجب أن تحافظ على تقدير الإنسان أو قيمته. وهناك أساسان للفعل: **الأول**، هو الميول وهي تنتمي إلى طبيعتنا الحيوانية **والثاني**، هو الإنسانية التي يجب أن تخضع ميولنا لها. وواجباتنا نحو أنفسنا هو أن نقيد حريتنا من جهة ميولنا تماما. وإذا لم نقيد حريتنا فإننا ندمر أنفسنا. كذلك يجب أن يكون مبدأ أن يقيد الإنسان حريته مبدأ أخلاقيا. والإنسان يجب أن يحافظ على الإنسانية ذاتها احتراما وتقديرا فذلك هو الجوهر الأساسي لواجبنا نحو أنفسنا بوصفنا موجودات عاقلة. ويرى كانط أن قيمة الإنسان ليس في كونه حيوانا عاقلا بل في كونه قادرا على استخدام العقل. واحترام الإنسانية في شخصه الخاص مردود ليس لكونه عاقلا بل لكونه قادرا على استخدام العقل، واستخدام العقل يلزم الإنسان المحافظة على كرامة الإنسانية في شخصه الخاص. وتنمية ملكات عقله، فذلك هو واجب الإنسان نحو ذاته. **وثمة واجبات أخرى**[200] تخص الإنسان نحو ذاته وبموجبها يعيش الإنسان كموجود عاقل هي:

أولا: أن يؤسس الإنسان نفسه على النقاء الأخلاقي. ويجاهد لينفصل بمقتضى القانون الأخلاقي. وأن يمارس مراقبة دقيقة على أفعاله، وعلى نقاء استعداده الأخلاقي لان واجب الإنسان نحو ذاته باعتباره كائنا أخلاقيا التجرد عن كل ما هو مضاد للواجب الأخلاقي والكرامة الإنسانية، كالكذب والبخل والغرور والأنانية وأن يخلص نفسه من الحسد والشهوة والطمع والاتجاهات المؤذية، وأن يحاصر ويقيد طبيعته ليحقق الرضا. ولا يفترض أن البشر من حوله يغوصون في الشر وأنهم أمثلة تؤدي إلى الضلال.

ثانيا: الاحترام الواجب للذات: التواضع من جانب، والكبرياء النبيل على الجانب الآخر كعناصر احترام الذات. وحيث أننا ممثلين للبشرية ينبغي أن يكون تقديرنا لأنفسنا تقديرا أسمى. بل لأننا في ضوء الأخلاقية يجب أن ننظر إلى أنفسنا وللآخرين كقيمة... فلا نفعل أذى بالآخر إذا نظرنا لأنفسنا أننا متساوون معه في

---

(200)Ibid , P. 126-128

التقدير. وإذا كنا نقيم الحكم على أنفسنا فيجب أن نقارن بين أنفسنا ونقاء القانون الأخلاقي. فيكون لدينا سبب للشعور بالتواضع ولكن لا نقارن أنفسنا ببشر يجعلون من أنفسهم نموذجا للقانون الأخلاقي، لأن الكتب المقدسة لم تعلمنا الوضاعة بل علمتنا التواضع. فالتقدير الأخلاقي المؤسس على قيمة الإنسانية لا يجب أن يكون مشتقا من مقارنة أنفسنا مع الآخرين (لأنهم يشكلون معيارا عرضيا) ولكن يجب أن يكون من مقارنة أنفسنا بالقانون الأخلاقي.لأن مقارنة أفعالنا بالقانون الأخلاقي تجعلنا متواضعين لأن الإنسان يدرك أنه ينقصه النقاء وأن به من الوهن والضعف ما يجعله يتعدى على القانون مما يجعل أفعاله قاصرة في نقائها.

وإذا شكل الفرد رأيا أسمى عن ذاته يكون مغرورا، لأنه يحترم نفسه بمعيار زائف. وإذا تواضع بشكل خاطئ فإن وعيه بقصوره يولد عنده الشعور أن أفعاله لاتصل أبدا إلى مستوى القانون الأخلاقي، لذلك لا يفعل شيئا. وبذلك يؤكد كانط أن غرور الذات وانكسار الذات صخرتان عليهما يتحطم الإنسان إذا هو انحرف أو ضل في اتجاه أو آخر بعيدا عن القانون الأخلاقي. فالإنسان لا يجب أن يكون محبطا ولكن يجب أن يعتقد أن نفسه قوية بما يكفي لاتباع القانون الأخلاقي دون غرور أو مبالغة في تصور قواه. والقانون الأخلاقي يمنعه من السقوط. ولكن لا أحد يمتلك القانون في نقائه المطلق.

والعلاج ضد انكسار النفس يقوم في الأمل أننا إذا فعلنا أقصى ما في قدراتنا فإن ضعفنا سيزول بعون الله فإن نبذل أقصى ما في وسعنا فذلك هو الشرط الذي على أساسه نستحق المساعدة من الله. ويكون لنا الحق في تمني هذه المساعدة. ولكي ينال الإنسان مساعدة الله يجب على الأقل أن يكون مستحقا لها بعمله. وبأفعالنا كلها لا نستطيع أن نصل إلى معيار القانون الأخلاقي إلا أننا ربما نقترب منه شيئا فشيئا.

ثانيا: في التزام الفرد الواجب الأخلاقي نحو الغير بكون السلام مع الآخر.

قد يكون الآخر إنسانا أو حيوانا أو جمادا، ولكن موضوع اهتمامنا الآن هو الإنسان وإن كان الحيوان أو البيئة ليس أقل أهمية، ولكن لا يتسع المقام للحديث عن ذلك.

واجبات الفرد نحو الآخرين يمكن تصنيفها في مجموعتين:

أ- واجبات العدل: فعل العدل.

والسؤال عن العدل هو السؤال عن حقوق الآخرين والعدل واجب علينا مؤسس على القاعدة العامة للحق (وفي الحق يجب أن نهجر تماما المبادئ التجريبية، وننظر لمصادر الحكم في العقل العملي المجرد. لأن القوانين التجريبية تشير إلى النظرية التجريبية للحق فهي مثل الرأس الخشبية في أسطورة فايدروس لها مظهر جميل ولكن بلا عقل. والحق من حيث هو أخلاقي، فيه إرادة الشخص الواحد يمكن أن تتوافق مع إرادة الشخص الآخر وفقا للقانون العام للحرية. لأن الحق الأخلاقي يطبق على العلاقة بين شخصين من حيث أن أفعالهما تؤثر بشكل مباشر أو غير مباشر في الكل الآخر. ولا يهتم الحق الأخلاقي بالعلاقة بين إرادة شخص ورغبة شخص آخر، بل يهتم فقط بالعلاقة بين إرادتين حرتين: إرادة شخص أول، وإرادة شخص ثان. أما الجانب المادي للإرادة فهو عرضي تماما).[٢٠١] فالحق الأخلاقي أساس العدل، والعدل واجب، **وأول واجبات العدل هو واجب احترام حقوق الآخرين.** لأن الحق شيء مقدس يجب احترامه وتدعيمه لا ينتهك ولا يداس بالأقدام. وحقوق الإنسان يجب أن تكون في أمان وقوة. فإذا اهتدى كل إنسان بالعدل وحافظ على حقوق كل البشر لن يكون هناك بؤس في العالم، لأن المصدر الصريح والقوي للبؤس الإنساني عند كانط ليس هو المرض ولا سوء الحظ ولكن ظلم الإنسان باغتصاب حقوقه. **وقد جعلت العناية الإلهية احترام حقوق الآخرين مبدأ متجذرا في صدرنا، هو فعل الخير ليكون مصدر**

---

(201) Kant, Political Writings, E. By Hans Reiss, Translated y H.B. Nisbet, Cambridge Press, 1991, p. 132.

أفعالنا الذي به نعيد أو نرد ما حصلنا عليه بغير وجه حق. لأننا لدينا استعدادا لفعل الخير. وبفعل الخير يكون الإنسان رحيما محبا لجيرانه. وقد يقترف الإنسان الظلم ويعتدي على الحقوق وفقا لقواعد البناء الاجتماعي فيكون مشاركا في الظلم بشكل عام. ولكن إذا لم يدفع الإنسان بنفسه إلى حيازة أكبر قدر من ثروة العالم دون اعتبار لجاره فإنه لن يكون هناك في العالم غني وفقير. لذلك فالإحسان فعل واجب مفروض علينا بموجب حقوق الآخرين، والدين الذي ندين به لهم. ونحن لا نستطيع تقدير الإحسان كشيء بمعزل عن العدل والحق. وإنه حق يجب أن يحترم وواجب ندين به للبشرية.[٢٠٢]

<u>ب- واجبات الإرادة الخيرة: الأريحية أو فعل الخير.</u>

وفعل الخير قد يكون عن ميل وقد يكون عن واجب. ولكن ثمة فارقا بين فعل الخير عن ميل وفعل الخير عن واجب. لأن الفعل عن واجب فعل إجبار وإلزام، إما أنه مفروض علينا من أنفسنا أو مفروض علينا من الخارج. فإذا كنا خاضعين للإلزام ونفكر تماما في رخاء وخير الآخرين فعلى مساذا هذا الإلزام يتأسس؟ بالتأكيد إنه يتأسس على المبادئ. وإذا نظرنا في أنفسنا وفي العالم نجد أن الطبيعة زودتنا بكل شيء من أجل خيرنا الدنيوي، وجميع البشر بالتساوي لهم الحق في هذه الخيرات التي توفرها الطبيعة. ورغم أن مشاركة البشر في هذه الخيرات ليست خفية عن العين الإلهية إلا أن الله ترك البشر يفعلون هذه المشاركة بأنفسهم. **فكل فرد منا وهو يستمتع بالأشياء الخيرة في الحياة عليه أن يتذكر جيدا أن ما أعدته الطبيعة إنما هو من أجل كل البشر، فهذا هو منبع أو مصدر الإلزام بالفعل الخير.**[٢٠٣]

أما الذي يفعل الخير عن حب إنما هو يفعل عن ميل، ويكون حبه لفعل الخير شفقة وعطفا من القلب. ولكن فعل الخير عن ميل ليس هو ما نبحث عنه في واجبنا الأخلاقي نحو الآخرين إن ما نبحث عنه هو إرادة الخير عن مبادئ. لأن

---

(202)Ibid ,P. 193
(203) Ibid, P. 191

فعل الخير عن ميل هو سلوك غير منتظم، اليوم حب وغدا كراهية، اليوم عدل وغدا ظلم، لأنه فعل ليس مؤسسا على مبادئ أو إلزام.

ولكن الحب عن ميل هو فاضل أخلاقيا إذا نشأ الميل عن إلزام. أي عندما نبدأ بعمل خير عن إلزام وبفعل العادة يتحول فعل الخير إلى ميل. وهذا المدى من الحب موصى به. ويرى كانط أن هناك نوعين من الحب: **الأول**، حب إرادة الخير يقوم في عمل الفرد على تحقيق السعادة للآخرين. **والثاني**، حب السعادة الحاصل عن الخير، يقوم على إشباع ورضا النفس المستمد من تقدير الآخر. وهذه السعادة قد تكون حسية، وقد تكون عقلية. وسعادة الخير العقلي من الصعب وضع تصور عنها.

والأمر الأخلاقي أحبوا جيرانكم: هو ليس حب سعادة خير، ولكنه حب لإرادة خير. فالإرادة الأخلاقية لا تقوم في رغبة شخص خير ولكن تقوم في رغبة ذلك الذي يجب أن يكون مستحقا للإرادة الخيرة. فنحن نستطيع أن نحمل إرادة الخير حتى بالنسبة لأعدائنا. فإرادة الخير يمكن دائما أن تكون، وأرغب في كل وقت أن يعود عدوي إلى نفسه ويصبح مستحقا لكل سعادة وينالها. ويستطيع كل إنسان أن يستمتع بحب جاره عن إرادة خير.(٢٠٤)

ويدعونا كانط أن نميز بين الإنسان نفسه وإنسانيته، فالإنسان قد يكون مخادعا خبيثا وبالرغم من هذا الشر فإن فيه نواة الإرادة الخيرة وهي مردودة إلى إنسانيته. لذلك فالشعور الأخلاقي والإرادة الخيرة هما في داخل الإنسان رغم خبثه وشره، ولكن ينقصه القوة الدافعة إلى الخير. وإذا نظرت في قلبه أستطيع أن أجد فيه شعورا من أجل الفضيلة ولذلك **إنسانية الإنسان يجب أن تكون محبوبة، ولا ينبغي الإضرار بها. لأن من يضر بشرف إنسانية الإنسان يكون قد فعل هذا بنفسه كما لو أنه لم يعد هو ذاته أن يكون مستحقا ليكون إنسانا، ويتحول إلى موضوع للازدراء العام.** ولذلك فإن الأمر بحب جارنا يطبق في داخل حدود كل من جب عن ميل وحب عن إلزام. وحب الآخرين عن إلزام يكتسب في مسار الزمان تذوقا له. ويصبح حب الواجب المولود بشكل أصلي ميلا. ويجب أن تكون قلوبنا رحيمة بأن نوفر السعادة للآخرين، فذلك فقط هو القلب الرحيم.

---

(204)Ibid , p. 196

ويرى كانط أن لإرادة الخيرة تصنع الصداقة بين البشر بدافع مشتق من حب الإنسانية وهو دافع أخلاقي. ولكن الإرادة المريضة تصنع العداوة، وتنفر الإرادة الخيرة من كل أنواع العدوانية، إنها إرادة محبة للسلام ليس لمجرد الرغبة الخاصة في السلام، بل من أجل جلب السلام للآخرين.(٢٠٥)

ثالثا: سلام الجنس البشري في تحقيق الكمال الأخلاقي الأقصى للبشرية.

مصير الجنس البشري وسلامه يتوقف على تحقيق كماله الأخلاقي الأسمى، فتلك هي الغاية العامة للجنس البشري وفي تحقيقها يتحقق السلام بالضرورة. ويقول كانط إذا كان الله قد أعطى كل فرد جزءا من السعادة فليس بعطاء الإرادة الإلهية فقط نكون سعداء. بل يجب أن نجعل أنفسنا مستحقين للسعادة فهذه هي الأخلاقية الحقة، والكمال الأخلاقي الأسمى أن نعمل من أجل السلام لنكون مستحقين السلام. وهذا يقتضي التناغم والتوافق بل يقتضي المطابقة بين سلوك الفرد والغاية العامة للبشرية حتى يمكن للكمال الأخلاقي الأقصى أن يتحقق. لذلك يجب أن تكون هذه الغاية هي الهادي والمرشد لسلوك كل فرد، وأن يجعل كل فرد من الغاية العامة للبشرية شأنه الخاص فذلك يساعد على تحقيق الكمال الأخلاقي الأقصى وفي تحقيقه يكون السلام (وعلى النقيض من ذلك نجد الجزء الأعظم من دول العالم كل جهودها متجهة إلى تسليح ذاتها، لتقاوم بأسلحتها الشرسة الواحدة منهم الأخرى حتى في وقت السلم. وهي بهذا تعرقل توجه البشرية إلى الغاية العامة للكمال الأخلاقي. أي إلى السلام. ولهذا يثني كانط على رئيس دير الرهبان القديس بيير لاقتراحه أن تشكل الدول مجلسا عاما كمجلس الشيوخ، ويرى كانط أنها فكرة عظيمة إذا نفذت تكون خطوة إلى الأمام في وقت كل دولة منشغلة فيه بأمنها الخاص. ولكن يبدي كانط تحفظه بأن فكرة الحق لا موضع لها عند

(205)Ibid, P. 200-210

الأمراء، الكل منشغل بالاستقلال والسيادة الفردية وشـــهوة الســلطة المستبدة الجائرة. ولذلك لا يوجد هناك شيء يمكن أن يكون موضـــع أمـل فـي هــذا الاتجاه.(٢٠٦)

<u>ولهذا يثير كانط السؤال كيف يكون إذا الكمال الأخلاقي الأقصـــى كغايـــة عامة للبشرية موضع تفكير وبأي شيء نأمل في تحقيقه؟</u>

يرى كانط أن الأمل كله معقود على التربية من أجل تكوين العقل النقـــدي أي العقل الراشد المستنير. والتربية القائمة مدنية أو أهلية قاصرة جدا عن تنميـــة المواهب واحترام بناء الشخصية وفقا للمبادئ الأخلاقية. وهل نأمل في أشـــخاص تربوا بشكل غير مناسب أن يجعلوا البشرية تتقدم إلى الأفضل في ســلام. إنـــه لا يوجد أمير أو حاكم يدعم قيد أنملة كمال البشرية، ولا يـــهتم بالســـعادة المســـتحقة للإنسانية. فكل حاكم يعمل من أجل بلده ويجعلها اهتمامـــه الرئيســـي ولا يلتفـــت للإنسانية كافة.

ولهذا يؤكد كانط على أن التربية يجب أن تبني على مبادئ الحق وأن تعمل على تطور وتنمية المواهب الطبيعية، وتعمل على تشكيل سمات الشخصية علـــى أساس المبادئ الأخلاقية. (وأن يفهم جيدا ما يجب أن يكون عليه الإنســـان حتـــى يكون إنسانا يفعل بحرية ويحافظ على كيـــان نفســـه...لأن الإنســـان وحـــده دون الحيوان هو الذي يجب عليه أن يسعى لتحقيق مصيره، وهذا لا يمكن أن يتم إن لـــم يكن لديه تصور عن مصيره... ولهذا فإن التربية يجب أن تكـــون تنويـــرا يتعلـــم الإنسان منها كيف يفكر. وأيا كانت التربية عامة أو خاصة فإن غايتها هي التكوين الخلقي للإنسان. وأن يكون المعلم فيها ليس مدرسا بل مرشدا لتكون تربية من أجل الحياة).(٢٠٧) (اسع في الدنيا -بهذا يمكن أن يخاطب الخالق الإنسان- لقد وهبتـــك كل الاستعدادات للخير، ومن شأنك أن تنميها، وهكذا فإن سعادتك أنـــت وشـــقاءك

---

(206)Ibid, P. 252

(٢٠٧)عبد الرحمن بدوي، فلسفة الدين والتربية عند كنت،المؤسسة العربية للدراســـات والنشـــر الطبعة الأولى، ص ١٢٢-١٢٣

أنت يتوقفان عليك).[٢٠٨] ولهذا فإن التربية الأخلاقية هي العنصر الجوهري في تربية الإنسان من أجل تحقيق غاية الجنس البشرى وهي الكمال الأخلاقي. (لأن آثار هذه التربية ستصل إلى مقاعد الحكم وكل طبقات الأمة، مع التطور الزمني. تعلمهم وتشكل عقولهم وترقيها، والعقل الإنساني لكونه مغروسا ببذور الخير فإن الخير ينمو في الحال. وإذا تم هذا فقد تم البناء الحقيقي للدولة على أساس ثابت قوي، وفي تحقيقه يتحقق أقصى كمال ممكن للطبيعة البشرية. والذي في تحقيقه تحقيق مملكة الله على الأرض. حيث العدالة والمساواة والسلام ليس نابعا من الحكومات والحكام بل نابع من الضمير الذي في داخلنا. فالإرادة الأخلاقية إذا تحكم العالم. <u>هذه هي الغاية النهائية والمصير الذي يمكن للجنس البشرى أن يبلغه، وهو</u> الكمال الأخلاقي الأقصى. ولكنه أمل ما يزال بعيدا، إنه يحتاج إلى قرون كثيرة قبل أن يكون ممكنا تحقيقه.[٢٠٩]

ولماذا يعد أملا بعيدا؟ يجيب كانط لأننا نعيش في **عصر تنوير وليس في عصر مستنير**. وثمة فارق بين أن يكون التنوير سمة عامة للعصر، وبين أن يكون جهدا وحالات فردية. ذلك الفارق يوضحه كانط في الإجابة على سؤال ما التنوير؟ فيقول (إننا نعيش في عصر تنوير وليس في عصر مستنير، لأننا أمامنا طريق طويل قبل أن يكون البشر في وضع يستطيعون استعمال عقولهم بثقة في المسائل الدينية بدون وصاية خارجية، لأن معوق التنوير ينبثق من حالة اللارشد، واللارشد هو عجز الإنسان عن الاستعمال العام لعقله في الشئون العامة بحرية، والتي فيها يكون العقل متوجها إلى العالم كله على اتساعه. فذلك العجز هو الذي يعوق التنوير بين البشر... وبهذا الاعتبار فإننا نعيش في عصر تنوير وليس عصرا مستنيرا).[٢١٠]

(ولو شاءت الأقدار يوما أن يقوم شعب مستنير فيكون من نفسه جمهورية من شأنها وطبقا لطبيعتها أن تكون نازعة إلى السلام الأبدي فيومئذ تصبح هذه

---

(٢٠٨)نفس المرجع السابق،ص ١٢١

(209)Kant, Lectures On Ethics, P.252
(210)Kant, Political Writings, Ed.By Hans Reiss,1991, P.58

الجمهورية مركزا للارتباط العام بين الدول الأخرى التـي تسـتطيع أن تنضـم إليها، وتكفل على هذا النحو حرية تلك الدول وفقا لقانون الأمم. وهذا الارتبـاط يزداد اتساعه تدريجيا إلى رقاع أبعد كلما تتابعت الدول المنضمة إليه).[٢١١]

هذا الترابط أو التوحيد هو في جوهره توحيد أخلاقي وفيه يكون المسـلام واجبا أخلاقيا وقاعدة يسترشد بها العقل وهو يصدر أمره غير المشروط، "يجب ألا يكون هناك حرب". وبفضل ذلك التوحيد الأخلاقي تقترب الشعوب رويـدا وتتسع خطواتها من أجل تحقيق الخير الأقصى الأخلاقي كخير عام أو سلام بيـن البشر.

---

(٢١١) كانط مشروع السلام الدائم، ترجمة دكتور عثمان أمين ،الطبعة الثانية ، الأنجلو المصرية، ص ٦٩

المصادر والمراجع

أعمال كانط:

1. Immanuel Kant, Critique Of Pure Reason, Translated By J.M.D. Meiklejon, London: J. M. Dent & Sons Ltd, 1950
2. Kant, Critique Of Practical Reason, Translated By Lewis White Beck, Third Edition, Macmilan Publishing Company, New York, 1993
3. Kant, Religion Within The Limits Of Reason Alone, Translated By Theodore M. Green And John R. Silber, Second Edition, New York
4. Lectures On Philosophical Theology, Translated By Allen W. Wood & Gertrude M. Clark , Cornell Universty Press, London, 1978
5. Kant, Lectures On Ethics, Translated By Louis Infield, Hackett Publishing Company, Cambridge, 1980
6. Kant, Opus Postumum, Translated By Eckart Forster And Michael Rosen, Cambridge, University Press, 1993
7. Kant, The Critique Of Judgement, Translated By James Creed Meredith, Oxford At The Clarenndon Press, 1961
8. Kant Political Writings, Edited By Hans Reiss, Translated By H.B. Nisbet, Cambridge University Press, 1991.

أعمال كانط المترجمة إلى اللغة العربية

١. إيمانويل كانط، مشروع للسلام الدائم، ترجمة الدكتور عثمان أمين، الأنجلو المصرية، الطبعة الثانية.

٢. إيمانويل كانت، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة وقدم له وعلق عليه الدكتور عبد الغفار مكاوي، الدار القومية للطباعة والنشر، ١٩٦٥.

٣. إيمانويل كنت، مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علماً، ترجمة د. نازلي إسماعيل حسين، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٨.

٤. عمانويل كنت، نقد العقل المجرد، ترجمة أحمد الشيباني، دار اليقظة العربية، بيروت ١٩٦٥.

مؤلفات عن كانط باللغة الإنجليزية

1- Heiner F. Klemme And Manfred Kuehn, Immanuel Kant, Volume Ii, Ashgate Dartmouth Aldershot, Brookfield USA, Singapore. Sydeny, 1999
2- Jeffrie G .Murphy, Kant: The Philosophy Of Right, Macmillan St. Martin'S Press, 1970

مؤلفات عن كانط باللغة العربية أو مترجمة إليها

١- أوفي شولتز، كانط، ترجمة دكتور اسعد رزوق، المؤسسة العربية للدراسات والنشر. لبنان.
٢- إميل بوترو، كانط، ترجمة الدكتور عثمان امين، القاهرة، الهيئة العامة للكتاب، ١٩٧٢.
٣- حسن حنفي (دكتور)، الدين عند كانط، دراسات فلسفية.
٤- زكريا ابراهيم (دكتور) كانط، او الفلسفة النقدية، مكتبة مصر ١٩٧٢
٥- عبد الرحمن بدوي (دكتور) فلسفة الدين والتربية عند كانط، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٠.
٦- عبد الرحمن بدوي(دكتور) الأخلاق عند كانط، الكويت، وكالة المطبوعات. ١٩٧٩.
٧- عبد الرحمن بدوي (دكتور) فلسفة السياسة والقانون عند كانط، الكويت وكالة المطبوعات، ١٩٧٩.
٨- محمود زيدان (دكتور) كانط وفلسفته النظرية، دار المعارف، ١٩٧٩.
٩- محمود سيد احمد، دراسات في فلسفة كانط السياسية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٨٨.
١٠- مراد وهبة (دكتور) المذهب عند كانط، ترجمة الدكتور نظمي لوقا عن الفرنسية، مكتبة الأنجلو ١٩٧٩.
١١- محمد عثمان (دكتور) فلسفة الدين بين كانط وهيجل، رسالة دكتوراة، كلية الآداب جامعة القاهرة ١٩٩٣ (مخطوط).

مراجع عامة باللغة الانجليزية

1-Rodney Stark And William Sims Bainbridge, The Future Of Religion, University Of California Press Berkeley Los Angeles London, 1985.
2-Lawrence E. Cahoone, From Modernism To Postmodernism, An Anthology, Blackwell Publishers, 1999.
3-Robert L. Stevenson, Global Communication In Twenty-First Century, Longman New York & London, 1994.
4-Dietricher Fischer Wilhelm Nolte, Winning Peace, Crane Russak New York London, 1989.
5-The Report Of The Commission On Global Governance, Our Global Neighbourhood, Oxford University Press, 1996.

مراجع عامة باللغة العربية أو مترجمة

١- أبو بكر جابر الجزائري، منهاج المسلم.منهاج المسلم، مكتبة الكليات الأزهري، ١٩٧٩.
٢- خوان غويتيسولو، دفاتر العنف المقدس، ترجمة وتقديم، دكتور طلعت شاهين، مصر العربية للنشر والتوزيع، ١٩٩٦.
٣- رفيق حبيب (دكتور) المسيحية السياسية في مصر، يافا للدراسات والنشر، ١٩٩٠.
٤- إسبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة وتقديم دكتور حسن حنفي، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ١٩٧١.
٥- على عبد الواحد وافي (دكتور) الاسفار المقدسة في الأديان السابقة على الإسلام، دار نهضة مصر للطبع والنشر.
٦- عبد الله شلبي، العودة إلى المقدس، مصر العربية للنشر والتوزيع، ٢٠٠٠.
٧- عبد الحميد درويش (دكتور) الفلسفة الاعتقادية في الإسلام، مكتبة وهبة، ١٩٩٢.
٨- لسنج، تربية الجنس البشري، ترجمة وتعليق وتقديم، الدكتور حسن حنفي، دار الثقافة الجديدة، ١٩٧٧.

قائمة منشورات مصر العربية

م	العنوان	المؤلف	السعر بالجنيه
١	الانفتاح وتغير القيم	أحمد أنور	٢٠,٠٠
٢	ابن رشد فيلسوفا معاصرا	د. بركات	١٢,٠٠
٣	أبواب الفرج	السيد محمد العلوي	١٥,٠٠
٤	أضواء على طريق العودة إلى الإسلام	أحمد خليل	١٠,٠٠
٥	أهمية العقل الإصلاح الديني والتواصل الحضاري	د. فريال حسن خليفة	٧,٠٠
٦	أوربا وتدمير الآخر	توماش ماسلتاك	٤,٠٠
٧	بونابرت والإسلام بونابرت والدولة اليهودية	ت: بشير السباعي	٧,٠٠
٨	الإمام البخاري محدثا وفقيها	د. الحسيني عبد المجيد	٢٠,٠٠
٩	الالتزام عند الكتاب المصريين	د. سهام هاشم	١٠,٠٠
١٠	تأشيرة خروج من الخليج	نجوى فؤاد	٢,٥٠
١١	تنظيم المجتمع	عبد الحليم رضا	١٥,٠٠
١٢	التحضر الرث والتطور الرث	شحاته صيام	١٦,٠٠
١٣	التراث واستنهاض الأمة	السيد يوسف	تحت الطبع
١٤	الحريق وعلوم الكيمياء	كمال عبد المقصود	٧,٠٠
١٥	حولية التاريخ الإسلامي والوسيط	كلية الآداب / عين شمس	٢٠,٠٠
١٦	خطاب الأفندية الاجتماعي	د. لو كمان	٤,٠٠
١٧	الخطاب النقدي عند المعتزلة	د.كريم الوائلي	١٢,٠٠
١٨	الخطابة وإعداد الخطيب	د.عبد الجليل شلبي	٣٠,٠٠
١٩	الدين والسلام عند كانط	د.فريال حسن	١٢,٠٠
٢٠	دفاتر العنف المقدس	غويتيسولو	١٠,٠٠
٢١	الديمقراطية والدولة في العالم العربي	د. تيموثي ميتشل	١٢,٠٠
٢٢	الروس والمجتمع الدولي	د. طارق منصور	٢٥,٠٠
٢٣	الشعر الصوفي بين مفهومي الانفصال والتوحد	د. وفيق سليطين	١٢,٠٠
٢٤	صورة العرب في الغرب	د. عزة عزت	١٥,٠٠
٢٥	ضوء بعيد يلمع في العتمة (رواية)	ربيع الصبروت	٢,٠٠
٢٦	علم الاجتماع وتأسيس النظرية الاجتماعية	شحاته صيام	١٦,٠٠
٢٧	علم اجتماع الخدمة الاجتماعية	شحاته صيام	١٥,٠٠

تابع قائمة منشورات مصر العربية

م	العنوان	المؤلف	السعر بالجنيه
٢٨	عيناك محميتان للفوارس ـــ شعر	فاروق خلف	٧,٠٠
٢٩	العودة إلى المقدس	د. عبد الله شلبي	٦,٠٠
٣٠	الفساد والجرائم الاقتصادية في مصر	د. أحمد أنور	٢٠,٠٠
٣١	فجر الحركة الإسلامية المعاصرة	سيد يوسف	٦,٠٠
٣٢	في فن الحديث	فاروق خلف	١٠,٠٠
٣٣	قراءات نقدية في الفكر العربي المعاصر	د. محمود إسماعيل	٩,٠٠
٣٤	القهر والحيلة ـــ أنماط المقاومة السلبية في الحياة اليومية	د. شحاته صيام	٧,٠٠
٣٥	قف تلك فاتحة والنوى ـــ شعر	فوزي صالح	٦,٠٠
٣٦	قطوف الفكر البيزنطي ـــ الأدب	د. طارق منصور	٢٠,٠٠
٣٧	الكاتب والسلطة	بشير السباعي	٦,٠٠
٣٨	لحن الصباح ـــ قصة	محمد ناجي	٤,٢٥
٣٩	محاولات تهويد الإنسان المصري	د. مدحت أبو بكر	٧,٠٠
٤٠	المسلة ـــ رواية	نبيل سليمان	٨,٠٠
٤١	معضلة الاقتصاد المصري	د. جلال أمين	١٢,٠٠
٤٢	المنطق الاشراقي عند شهاب الدين السهروردى	د. محمود محمد	٩,٠٠
٤٣	المواقف النقدية قراءة في نقد القصة القصيرة	كريم الوائلي	١٥,٠٠
٤٤	من أوراق التسعينات	فاروق عبد القادر	٢٠,٠٠
٤٥	من يبيع مصر ؟	د. رفيق حبيب	٩,٧٥
٤٦	المواقف النقدية قراءة في نقد القصة القصيرة	كريم الوائلي	١٥,٠٠
٤٧	مواجهة الأزمات	عثمان عثمان	١٥,٠٠
٤٨	يوميات سبتمبر لصوص	فوزي شلبي	٨,٠٠